

اسم کتاب نهایة الوصول الی علم الاصول — عربی ج ۱
مصنف علامه حلی
خطی نسخ ۲۱ سطری
سال تحریر قرن ۱۱ هجری [illegible] عده اوراق ۱۶۹
جزء کتب اصول شماره ۹۰
شماره عمومی ۲۹۵۱ شماره قبض
واقف خواجه شیراجه تاریخ وقف —
طول ۲۴ و ۵ عرض ۱۸ سانتیمتر قفسه



شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	نهایة الوصول الی علم الاصول		
	درجه نفاست	نفیس		خطی ✓ / چاپ سنگی
	تعداد اوراق	۱۶۹	اندازه	۲۴×۱۸
	قطع	وزیری	شماره اموالی	۲۹۵۱
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به جعبه	دارد / ندارد ✓	نوع آفت	شیمیایی / زیستی / فیزیکی
	نیاز به جلد سازی	دارد / ندارد ✓	نیاز به مرمت جلد	دارد / ندارد ✓
	نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد ✓	نیاز به دوخت عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد ✓	نیاز به گردگیری	دارد / ندارد ✓
	نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی	دارد / ندارد ✓

بررسی کنندگان: ۱. احمدی ۲. قاسم ... ۳.
تاریخ بررسی: ۸۹/۲/۲۴
اقدامات انجام شده:
تاریخ اقدام:

بیت یک سطر

اصول ۳۵ ع

هه

۹۶



۱۶۹ ورق

نصف اول کتاب نهایة الاصول علامه حلی در علم اصول فقه

وقف نمود این کتاب را با دو لت و سی و یک جلد کتاب دیگر رفعت
پناه مرحوم خواجه شیر احمد تونی بر روضه مقدسه منوره منزله مطهره
عرش درجه سلطان الاولیا و برهان الاتقیا ثامن الائمة الهدی
سلطان ابوالحسن علی بن موسی الرضا که تا ایشان و ساکنان
از علما و طلبه مشهد مقدس مستفید شوند بشرط آنکه از مشهد
مشهد مقدس بیرون نبرند و بی اذن ... نکنند و زیاده از
سه ماه نگاه ندارند و هر کس بخلاف این شرط عمل نماید خواه
گیرنده و خواه دهنده بلعنت الهی و سخط ملایکه مقربین و انبیاء مرسلین گرفتار
شود و حشرش با معاندان دین مبین باد فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه علی الذین
یبدلونه ان الله سمیع علیم

کتاب نهایة الوصول الی علم الاصول
من تصنیف ... الحلی جمال ... [illegible]
[illegible]

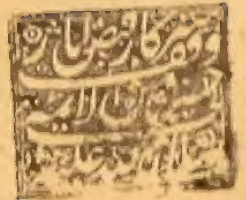
وقف

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر بالخير

الحمد لله المقدس بوجوب وجوده عن الاشباه والنظائر والاضراب المتنزه بكمال قدرته عن الاصحاب
والامثال والاتراب الذي عجز عن ادراك كماله بصائر اولى الالباب وحسرت عن الاحاطة بكنه ذاته
اولو النهى والصواب رب الارباب ومسبب الاسباب ومجيب سؤال الطلاب الحكيم الكريم الوهاب الغفور الودود
التواب المتفضل المعطف الاواب منه المبدأ واليه المآب الذي وعد بالثواب وتوعد بالعقاب رافع منازل
العلماء على غيرهم بغير شك ولا ارتياب ومفضلهم على من عداهم بنص الكتاب جاعل قلوبهم اوعية
لما بد عنه من الخطاب ومرجح مدادهم على دماء الشهداء في ميزان الحساب وصلى الله على سيدنا محمد
المصطفى المبعوث من اشرف الانساب وعلى آله الطاهرين الانجاب البررة الاخيار الاطياب صلوة تتعاقب
عليهم تعاقب الاعوام والاحقاب اما بعد فان الله تعالى شرف نوع الانسان على غيره
من المخلوقات وفضله على جميع اصناف الموجودات واجناس الممكنات واوجب عليه امتثال اوامره واجتناب
معاصيه وحظر عليه ارتكاب زواجره ونواهيه بدلايل من عنده على لسان نبيه ووعيده ينقسم الى
النظر والاعتبار ويحتاج الى استعمال قوى الاذهان والافكار واوجب على العلماء الذين هم ورثة الانبياء
ايضاح تلك الدلايل المشكلة وكشف المعاني المعضلة ليتم فوايدها وتحصل مقاصدها ولما كان اصول الفقه
هو الباحث عن تلك الفوايد والمحصل لعرر تلك الفوايد وجب صرف العناية الى البحث عن مطالبه وايضاح
الحق في مآربه وقد صنفنا كتبا متعددة من المختصرات والمطولات الجامعة لجميع النكات ومسائل
الولد العزيز محمد اسعده الله تعالى في الدارين وامده بتحصيل الرياستين وتكميل القوتين وجعلني الله فداه
من جميع ما يخشاه وحباه بكل ما يرجوه ويتمناه ان شاء الله كتاب جامع لما ذكره المتقدمون جار لما حصله
المتأخرون مع زيادات نفيسة لم يسبقنا اليها الاولون فصرفنا الهمة الى وضع هذا الكتاب الموسوم بتهذيب
الوصول الى علم الاصول مشتملا على ما طلبه واراده نفعه الله تعالى بما فيه وزاده بمنه وكرمه وقد رتبناه على
مقاصد معتمدين على واجب الوجود انه خير موفق ومعين المقصد الاول في المقدمات وفيه فصول



وقف



الفصل الاول في ماهيته هذا العلم يجب على كل طالب امر ان يكون متصورا له اما اجمالا او تفصيلا
فائدة مطلوبة ليخرج عن العبث ولما كان اصول الفقه مركبا ومعرفة المركب مسبوقة بمعرفة الاجزاء لا من كل وجه
بل من الوجه الذي لاجله وقع فيه التركيب وجب معرفة هذين المفردين اولا لا يقال ان اردت معرفة المركب
بالحقيقة افتقر الى معرفة الاجزاء كذلك ولم يكف من حيث التركيب وان اردت معرفته باعتبار ما لم يستلزم
معرفة الاجزاء من حيث التركيب لانا نقول المراد معرفة المركب من حيث التركيب فالاصل ما يستند اليه و
المراد هنا الادلة لاستناد الفقه اليها والفقه لغة الفهم وهو العلم وقيل بالمغايرة فان الفهم جودة
الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب وان كان المتصف به جاهلا كالعامي الفطن واصطلاحا
العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم جنس
وسيأتي تحقيقه وخرج بقولنا الاحكام الذوات والصفات الحقيقية وبقولنا الشرعية الاحكام العقلية
كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح وبقولنا العملية كون الاجماع او خبر الواحد او الاستصحاب حجة
فانها احكام شرعية لكن لا تتعلق بعمل وبالمستدل على اعيانها علم المقلد بكثير من الاحكام حيث علم
المفتي افتاه وان ما افتاه به فهو حكم الله تعالى في حقه مع انه علوم ليست فقها حيث لم يكن مستدلا على
اعيانها وعلم واجب الوجود تعالى بها وعلم النبي والملائكة عليهم السلام وبقولنا بحيث لا يعلم كونها
من الدين ضرورة العلم باصول العبادات كالعلم بوجوب الصلوة والزكاة والصوم فانها لا تسمى فقها
لانها معلومة من الدين ضرورة وقيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
بالاستدلال لا يقال الفقه من باب الظنون فكيف جعلتم جنسه العلم ولانا المراد ان كان جميع الاحكام
لم ينعكس فان اكثر الفقهاء لا يحيطون بجميع الاحكام وقد سئل مالك عن اربعين مسألة فقال في
ستة وثلاثين منها لا ادري وان كان البعض لم يطرد فان المقلد يعرف بعض الاحكام وليس بفقيه لانا نجيب
عن الاول بان المجتهد اذا غلب على ظنه ثبوت الحكم بدليل ظني كخبر واحد وشبهه قطع بوجوب العمل بظنه
فالحكم معلوم والظن وقع في طريقه لا يقال اذا كانت احدى مقدمات الدليل ظنية كان ظنيا لانا
نقول هنا مقدمتان قطعيتان احدهما ان الحكم مظنون وهي وجدانية والثانية وجوب العمل بالظن

وهي اجماعيه فيحصل القطع بالحكم وعن الثاني المراد الجميع ونعكس المراد بالعلم بالفعل باكثر الاحكام بحيث
يقدر على استخراج ما يرد عليه مما ليس حاضرا عنده الا بالقوه او التعيين ويطرد فان المقلد لا يعمل عن
استدلال تفصيلي على ما عمله واحترز بعضهم في الحد فقال العلم بجمله غالبه من الاحكام وهو خطا لعدم
الضبط واذ قد عرفت معنى كل واحد منهما فنقول اضافه اسم المعنى الى المفرد يفيد اختصاص المضاف بالمضاف
اليه في المعنى الذي عينت له لفظه المضاف كما تقول مكتوب زيد فاصول الفقه مجموع طرق الفقه وحده
اصطلاحا العلم بالقواعد التي هي مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفيه الاستدلال بها وكيفيه
حال المستدل بها فالمجموع احتراز عن الباب الواحد منه فانه وان كان من اصول الفقه لكنه ليس هو هو
لوجوب المغايره بين الشي وجزوه وتشمل الطرق الادله والامارات والمراد بالاجمال بان تكون تلك الادله
ادله كما يستدل على ان الحج دليل اما على وجوده في مسله مسله فذلك لا يذكر في اصول الفقه واردنا بكيفيه
الاستدلال بها شرايط تلك الطرق واردنا بكيفيه حال المستدل اجتهاد العالم وتقليد العامي وقيل العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعيه الفرعيه عن ادلتها التفصيليه **الفصل الثاني**
في غايته وبيان موضوعه اعلم انه قد يراد الشي لذاته فيكون غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فغايته ذلك
الغير ثم ذلك الغير قد يراد لثالث وهكذى الى ان ينتهي الى المراد لذاته ولما كان الغرض من الفقه نيل السعاده
الاخرويه والخلاص من العقاب بسبب امتثال اوامره تعالى واجتناب نواهيه كان ذلك غايه في علم الفقه و
لما توقف علم الفقه على هذا العلم كان علم الفقه غايه لهذا العلم فعلم الفقه ادخل في الغايه الذاتيه من هذا
وغايه هذا الوصول الى استعلام الاحكام الشرعيه التي هي سبب السعاده والخلاص عن الشقاوه ولا استبعاد في
ان يكون علم ما غايه لاخر كما لا بعد في كونه الة له واعلم ان كل علم لا بد له من موضوع يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه التي
تلحقه لذاته او لجزءه او لعرض مساو لازم لذاته ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضه للادله الموصله الى الاحكام
الشرعيه واقسامها وكيفيه استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والنسخ
والمجمل وغير ذلك من العوارض الذاتيه للادله الموصله الى الاحكام لا جرم كان موضوع هذا العلم هو الادله الخاصه من
تلك الحيثيه **الفصل الثالث** في مباديه كل علم على الاطلاق فلا بد له من مسايل يبحث عنها

فيه ومن مباد لتلك المسايل وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي التصوريه هي الحدود وهي اما حد
الموضوع او حد اجزايه او جزئياته ان كانت او حدود اعراضه الذاتيه واما المبادي التصديقيه فهي المقدمات
التي يتوقف ذلك العلم عليها وهي مسايل من علم او معلومه بالضروره فالمبادي التصوريه هنا هي معرفه الاحكام
الشرعيه فان الناظر في هذا العلم انما ينظر في ادله الاحكام الشرعيه فيجب ان يكون متصورا لتلك الاحكام
ولا يجوز ان يكون اثباتها من جمله المبادي والا لزم الدور واما المبادي التصديقيه له فمن الكلام والعربيه
اما الكلام فلان هذا العلم باحث عن طرق الاحكام الشرعيه فله توقف على وجودها المتوقف على معرفه
الشارع واثباته ومعرفه النبي عم وما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز واما العربيه فلان الادله عربيه لاستناد
اكثرها الى الكتاب والسنه ونحن نذكر تفاصيل ذلك ان شاء الله تعالى **الفصل الرابع** في مرتبته ونسبته
الى غيره من العلوم اعلم ان من العلوم ما يحتاج اليه في معرفه العمل الديني ومنها ما ليس كذلك كالحساب
والهندسه والطب وغيرها وغرضنا الان متعلق بالاول كالكلام والفقه واصوله ومعرفه الحديث
والتفسير وهذه العلوم الدينيه منها كليه وهو الكلام لا غير فانه الباحث عن الوجود الذي هو اعم من كل موضوع
فهو كلي بالنسبه الى كل علم فانه يقسم الموجود اولا الى قديم ومحدث ويقسم المحدث الى جوهر وعرض ثم يقسم العرض
الى ما يفتقر الى الجوهر والى ما ليس كذلك ثم ينظر في القديم فيثبت وجده وعدم تكثره وينفي القسمه عنه وما
يجوز عليه ويستحيل وافعاله والالطاف والتكاليف والاعواض وبعثه الرسل وصدقهم وعصمتهم و
الايمه عليهم السلام والمعاد وهناك ينقطع البحث في الكلام ومنها جزئيه كالفقه الناظر فيه صاحبه في
احكام افعال المكلفين خاصه والاصول الباحثه عن احكام الادله الشرعيه خاصه والتفسير الباحث
عن معاني الكتاب خاصه وعلم الحديث الباحث عن طرق الحديث خاصه وفي علم الكلام يتبين مبادي
العلوم الجزئيه فياخذ المفسر من جمله ما ينظر فيه واحدا خاصا هو الكتاب فينظر فيه وياخذ المحدث واحدا
خاصا وهو السنه وياخذ الفقيه خاصا وهو قول الرسول عم الذي برهن المتكلم على صدقه فينظر فيه من حيث
دلالته على الاحكام الخمسه اما من جهه المنطوق او المفهوم او فعله عم ومدار بحث الاصولي قول الرسول عم وفعله
فان الكتاب انما سمعه منه والاجماع ثبت بقوله وقول الرسول انما ثبت كونه حجه في علم الكلام فاذن علم الكلام

هو العلم الاعلى ومنه ينزل الباحث الى العلوم الدينيه وعلم الكلام شرط في كون العالم فيما بالعلوم
الدينيه ادمباديها منه توخذ وليس شرطا في كون الاصولي اصوليا اوكون الفقيه او المفسر او المحدث فقيها
اومفسرا ومحدثا فان الفقيه انما ينظر في نسبه فعل المكلف الى خطاب الشرع في اموره ونهيه ولا يجب
عليه الرد على المجبره واثبات الافعال الاختياريه للمكلف ولا وجود الاعراض فقد شذ قوم في وجودها او
الفعل عرض ولا اقامه البرهان على ثبوت خطاب الشرع وكيفيه كلامه بل ياخذ جميع ذلك مسلما في علمه
مقلدا فيه وكذا الاصولي يتقلد من المتكلم صدق الرسول ع وان قوله حجه ثم ينظر في وجوه دلالته او الرد
اعلم انه لما كان ذو المبدا متاخرا عن مبداه وجب تاخر هذا العلم عن علم الكلام واللغه والنحو لاعلى الجمع
بل على ما يتوقف عليه خاصه وكذا الاحيث تاخر جميع هذا الفن بل ما يتوقف منه خاصه **الفصل
الخامس** في وجوب معرفته قد ثبت في علم الكلام وجوب التكليف ويجب معرفته وانما يتم بهذا العلم
وما لا يتم الواجب المطلق الا به يكون واجبا فيكون معرفه هذا العلم واجبه وسيظهر لك ان شاء الله تعالى
في هذا الفن ان الواجب قسمان احدهما على الاعيان والثاني على الكفايه وهذا الواجب من قبيل القسم
الثاني لان ما وجب هذا العلم لاجله وهو الفقه انما يجب على هذا الحد فيستحيل في الحكم ايجاب هذا
على الاعيان **الفصل السادس** في مصادرات يذكر تعريفها هنا للحاجه اليها اعلم ان اصول الفقه
لما كان باحثا عن ادله الاحكام وكان الكلام فيها يخرج الى معرفه الدليل وانقسامه الى ما يكون النظر فيه يفيد
العلم او الظن وجب تعريف هذه الاشيا فما هو بين الثبوت منها استغنى عن الحجه في اثباته وما لم يكن
بينا وجب ان يحال بيانه الى العلم الكلي الفوقاني الناظر في الوجود ولواحقه فهنا مباحث **الاول** في ان
العلم هل يحد ام لا اختلف الناس هنا فذهب اكثر المحققين الى انه غني عن التعريف لانه من الكيفيات النفسانيه
التي يجدها كل عاقل كالفرح والشبع وغيرهما واستدل بعض المتاخرين عليه بان ما عدا العلم لا ينكشف
الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا عنه والا لزم الدور ولاني اعلم بالضروره كوني عالما بوجودي وتصور
مطلق العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي واعترض على الاول بان المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا
العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس يحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به وبان توقف

تصور

تصور غير العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور وبان جهة توقف غير العلم على العلم من جهه
كون العلم ادراكا له وتوقف العلم على الغير لا من جهه كون ذلك الغير ادراكا للعلم بل من جهه كونه
صفة مميزه له عن ما سواه فاختلفت جهه التوقف فلا دور وعلى الثاني بانه لا يلزم من حصول
امر تصوره او تقدم تصوره وبان تصورات القضايا البديهيه جاز ان يكون كسبيه وفيه
نظر فان حد العلم من جمله ما يندرج تحت ما عدا العالم فهو انما يعلم بالعلم لكن العلم يعلم به فقد
وحصول العلم لا نريد به الحصول الخارجي بل الذهني وهو عين التصور وبه يبطل ما بعده وقيل انه
كسبي يفتقر الى التحديد واستدل بعض المتاخرين بانه لو كان تصوريا لكان بسيطا والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطيه انه لو كان مركبا لتوقف العلم به على معرفه اجزائه والجزء مغاير للكل والمتوقف
على غيره مكتسب وبيان بطلان التالي انه لو كان بسيطا لزم ان يكون لكل معنى علما والتالي باطل بالضروره
فالمقدم مثله بيان الشرطيه انه حينئذ يكون مساويا للوجود والشيئيه اذ لو كان اخص منهما
لكان مركبا من العام وقيد الخصوصيه واذا كان مساويا لهما وجب صدقه على كل ما صدقا عليه و
هذا في غايه السقوط فانه ليس كل متوقف على غيره بمكتسب بل المتوقف على طلب وكسب ولا يلزم من
كون الشي اخص من غيره تركبه من ذلك العام ومن قيد الخصوصيه اذ لو كان كذلك لزم نفي البسائط
فينتفي المركبات **البحث الثاني** في حده اختلف القائلون بتحديد العلم في حده فقال ابو الحسن الاشعري
العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالما وهو خطا فان المشتق انما يعلم بعد معرفه المشتق منه فلو استفيد معرفته
من المشتق دار وفيه نظر اذ لا يجب معرفه المشتق منه معرفه تامه والحد كاسب للكمال وقال بعض الاشاعره
العلم تبين المعلوم على ما هو به ويرد عليه الاول وينتقض بعلم الله تعالى فان التبين مشعر بوضوح الشي بعد
اشكاله وقال الاستاذ ابو بكر العلم بما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو خطا فانه حد
لعلم خاص هو المتعلق بالعمل قال الجويني ويلزم منه ادراج القدره في حده فان العلم لا يتاتى به الاحكام
دون القدره وفيه نظر وقالت المعتزله العلم اعتقاد الشي على ما هو به مع طمانينه النفس وينتقض
باعتقاد المقلد للحق ويخرج عنه العلم بالمعدوم وليس بشي وقال القاضي العلم معرفه المعلوم على

ماهو به واعتذر عن ان المعرفه هي العلم فان الحد هو المحدود بعينه وهو خطا اما اولا فللزوم الدور
واما ثانيا فلان المعرفه والعلم لفظان مترادفان المعنى واحد بخلاف الحد والمحدود وقال السيد المرتضى
العلم ما اقتضى سكون النفس وينتقض بالاعتقاد وقال الغزالي الاشيا الظاهره تعسر تحديدها وانما
يشرح معناها بتقسيم ومثال اما الاول فهو ان يميزه عما يلتبس به وظاهر تميزه عن الاراده والقدره
وصفات النفس وانما يلتبس بالاعتقاد وظاهر تميزه عن الشك والظن لانتفا الجزم فيهما فالعلم عبا[رة]
عن امر جزم لا تردد فيه ولا تجويز ولا يخفى تميزه عن الجهل فانه متعلق بالمجهول على خلاف ما هو به والعلم
مطابق وربما يلتبس باعتقاد المقلد للحق ويميز عنه بان معنى الاعتقاد السبق الى احد معتقدى
الشاك مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه بالبال وهو وان وافق المعتقد فهو جنس الجهل
في نفسه وان خالفه بالاضافه فان معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد
من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغير اضافته فانه طابق وقتا وخالف اخرا اما العلم
فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم والاعتقاد عقده على القلب والعلم انحلال العقد وكشف و
انشراح فهما مختلفان ولهذا لو اصغى المعتقد الى المشكك لوجد لنقيض معتقده مجالا في نفسه والعالم
لا يجد ذلك في نفسه وان استمع الى الشبهه المشككه وان لم يعرف حلها لم يشك في بطلانها واما
المثال فهو ان ادراك البصيره الباطنه تفهم بالمقايسه بالبصر الظاهر فان معناه الانطباع وكذا
العقل ينطبع فيه صور المعقولات وهذا المسلك اخذه من الجويني وهو على طوله يرجع الى تحديده بما [بلا]م
وفيه زياده اخفاء وقال بعض المتاخرين انه صفه يحصل بها للنفس المتصفه بها التمييز بين [ال]معاني
المعاني الكليه حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه فالصفه جنس وحصول التمييز بها احتراز عن الحو[ا]س
وما يشترط بها وخفاء في الكليات احتراز عن الادراك المميز بين المحسوسات الجزئيه دون الكليه وعلى
قول ابي الحسن ان الادراك نوع من العلم لا يفتقر الى التمييز بالكلي واورد العلوم العاديه بانها يستلزم جواز
النقيض عقلا واجيب بان الجبل حال العلم العادي بانه حجر يستحيل ان يكون ذهبا حينئذ وهو المراد ومعنى
التجويز العقلي انه لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه لا انه محتمل وليس بجيد لان التجويز مناف للجزم والحق ما قلنا

عن ولا

عن ولا امر انه ضروري **البحث الثالث** في اقسامه العلم اما تصور وهو الحضور الذهني او تصديق
وهو الحكم المتصور على امر ايجابا او سلبا وكل منهما ضروري وكسبي فالضروري من التصور ما لا يتوقف
على طلب وكسب ومن التصديق ما يكفي فيه تصور طرفيه والكسبي من كل منهما ما يقابل البديهي والطرفان
التصديق نفيه اما اوليات وهي التي يحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين ومحسوسات وهي ما يحكم بها
العقل بمعاونة الحس الظاهر واما مجربات وهي قضايا يحكم بها العقل لكثرة التجربة والاعتبار و
اما وجدانيات وهي قضايا يحكم بها العقل بمساعدة القوى الباطنه واما حدسيات وهي قضايا
يحكم بها العقل لاجل حدس قوي من النفس واما متواترات وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل متوسط
لا يخلو الذهن عنه وتسمى قضايا قياساتها معها **البحث الرابع** في الظن حكم الذهن بتصور على
اخر اما ان يكون جازما او لا والاول اما ان يكون مطابقا او لا والمطابق اما ان يكون ثابتا او لا
فالجازم المطابق الثابت هو العلم ويستجمع الجزم والمطابقه والثبات وان خلا عن الجزم فهو الظن الصادق
وان خلا عنه وعن المطابقه فهو الظن الكاذب وان خلا عن المطابقه والثبات خاصه فهو اعتقاد
الجهال وان خلا عن الثبات وحده فهو اعتقاد المقلد للحق اذا عرفت هذا فالظن ترجيح احد الطرفين
مع تجويز خلافه والوهم مرجوح الظن والشك هو سلب الرجحان واعلم ان رجحان الاعتقاد
مغاير لاعتقاد الرجحان والظن هو الاول لا الثاني فان كان الظن مطابقا كان حقا والا فهو كذب
واما اعتقاد الرجحان كما اذا اعتقد ترجيح نزول المطر عن الغيم الرطب فينقسم الى العلم والظن وغيرهما
والترجيح هنا راجع الى المعتقد وفي الظن راجع الى الاعتقاد وقيل ما عنه الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه
النقيض بوجه ما او لا والثاني العلم والاول اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر ولو قدره او لا والثاني
الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما ان يحتمل النقيض وهو راجح او لا والراجح
الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك **البحث الخامس في الدليل والنظر** الدليل يطلق
في اللغه بمعنى الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل وقد يطلق على ما فيه دلاله
وارشاد وعند الفقها ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري والاماره هي التي

ممكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن فبالامكان يدخل الدليل الذي لم ينظر فيه فانه لا يخرج
عن كونه دليلا بعدم النظر لان التوصل فيه ممكن وبالصحيح عن الاستدلال بالمعلول على العلة و
اقسام الدليل لمي وانى فالاول هو الاستدلال بالعلة على المعلول والثاني هو الاستدلال بالمعلول
على العلة واقسام الدليل لمي وانى فالاول هو الاستدلال بالعلة على المعلول والثاني هو الاستدلال
بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الاخر وهو مركب من الاولين وايضا فهو اما عقلي محض او
مركب من العقلي والسمعي ولا سمعي محض لتوقفه على صدق الرسول المكتسب عقلا لا سمعا والا لزم
الدور واما النظر فله تعريفات كثيرة اجودها ما قلناه نحن في كتبنا الكلامية وهو انه ترتيب
امور ذهنية ليتوصل بها الى اخر فان صحت المادة والصورة فصحيح والا ففاسد فان كانت مقدمتاه
علمين كانت النتيجة علمية وان كانتا او احديهما ظنية فهي ظنية ولما كان محمول النتيجة مصغرا
في ثبوته لموضوعها الى الوسط وجب تقدمتان يشتركان في حد اوسط فان كان محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى فهو الاول وشرطه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وان كان محمولا فيهما
فهو الثاني وشرطه اختلاف مقدمتيه كيفا وكلية الكبرى وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث
وشرطه ايجاب الصغرى وكلية احديهما وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الرابع
وشرطه اتفاق مقدمتيه في الايجاب مع كلية الصغرى او اختلافهما بالكيف مع كلية احديهما هذه
طرق اكتساب التصديقات واما اكتساب التصورات فانما يكون بالحد او الرسم والحد منه تام
يشتمل على مجموع المقومات من الاجناس والفصول ومنه ناقص يشتمل على بعضها والرسم منه تام يفيد
الامتياز عن كل شيء ومنه ناقص يفيد الامتياز عن البعض وشرط الثلثة الاول الاطراد والانعكاس
وبيان هذه المناهج ذكرناه في كتبنا المنطقية **البحث الثاني في الحكم** اختلف الناس
هنا فالمعتزلة القائلون بحسن الاشياء وقبحها عقلا ذهبوا الى ان الحكم صفة للفعل في نفسه والاشاعرة
منعوا من ذلك وجعلوه امرا شرعيا لا صفة حقيقية للفعل واختلفوا في تعريفه فقال الغزالي انه
خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين ويدخل فيه قوله والله خلقكم وما تعملون فانه خطاب

الشرع المتعلق بافعال المكلفين ويدخل فيه قوله والله خلقكم وما تعملون فانه خطاب الشرع
المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما اجماعا وقال اخرون زيادة على ذلك بالاقتضاء او التخيير والخطاب
قيل انه الكلام الذي يفهم السامع منه شيئا وليس بجيد لدخول ما لم يقصد المتكلم افهام المستمع وقيل
اللفظ المفيد الذي يقصد به افهام من هو متهيئ لفهمه فخرجت الحركات والاشارات المفهمة
والمهمل وما لم يقصد به الافهام وقولنا من هو متهيئ له احتراز عن الكلام لمن لا يفهمه كالنائم والمغمى عليه
ونحوه وقال السيد المرتضى الخطاب هو الكلام اذا وقع على بعض الوجوه ويفتقر الخطاب في كونه
كذلك الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له المشاركة ما ليس بخطاب له في جميع
صفاته من وجود وحدوث وصيغة وترتيب ولا بد من زائد به يحصل تسمية الخطاب وهو قصد
المخاطب ولهذا قد يسمع الكلام جماعة والخطاب لبعضهم دون بعض لاجل القصد ولهذا
جاز ان يكلم النائم ولم يجز ان يخاطب كما لم يجز ان يأمر وينهى ثم قسم الخطاب الى مهمل ومستعمل فالاول
ما لم يوضع في اللغة التي اضيف انه مهمل اليها لشيء من المعاني والفوائد والثاني هو الموضوع لمعنى و
فائدة وهو اما ان يكون له معنى وان كان لا يفيد فيما سمي به كالالقاب مثل زيد وعمرو فانه بدل
من الاشارة ولهذا لا يستعمل في الله تعالى والفرق بينه وبين المفيد ان اللقب يجوز تغييره واللغة
على ما هي عليه ولا يجوز في المفيد ذلك ولهذا كان الخلاف لفظة شيء ليست لقبا بل هي من قسم المفيد
الكلام اذ لا يجوز تبدلها واللغة على ما هي عليه وانما لم يفد لفظة شيء لاشتراك جميع المعلومات
في معناها فتعذر تميزها طريقة الابانة والتمييز فعدم افادتها لامر يرجع الى غيرها واللقب لا يفيد
لا من يرجع اليه واما المفيد فهو المقتضي للابانة فاما ان يبين نوعا من نوع ككون وكون واعتقاد
وارادة او جنسا من جنس كجوهر وسواد وعينا من عين كعالم وقادر واسود وابيض فالسيد المرتضى
لم يشترط في الخطاب الفهم ولا تهيؤ السامع له ولا باس به ولهذا ذم العقلاء من خاطب غير المفيد او الجماد و
سموه خطابا وانه استعمل في مورد القسمة الخطاب في معنى الكلام مجازا وقولنا الشارع احترازا
عن غيره وقولنا المتعلق بافعال المكلفين يخرج عنه ما عداه وقولنا بالاقتضاء او التخيير يريد به

فهو الاباحه وقد اعترض عليه من وجوه ا اذا كان الحكم هو خطابه تعـ وخطابه كلامه وكلامه عند
الاشاعره قديم فيكون حكم الله تعـ بالحل والحرمه قديما وهو باطل اما اولا فلان حل وطى الزوجه وحرمه
الاجنبيه صفه فعل العبد فانه يقال وطى حلال وحرام وفعل العبد محدث فيستحيل ان يكون
صفه قديما واما ثانيا فلانه يقال حلت المراه بعد ان لم تكن كذلك وهذا اعتراف بحدوث الحكم
واما ثالثا فلان المقتضى هو العقد او ملك اليمين ومعلول الحادث حادث ب يخرج عن هذا
الحد كون الشى سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا ج الحكم الشرعى قد يوجد في غير المكلف كما
يجعل اتلاف الصبى سببا لوجوب الضمان والدلوك سببا لوجوب الصلوه د ادخال كلمة او في الحد
خطاء لانها للترديد والتشكيك والحد للايضاح اجابوا عن الاول بالمنع من كون الحل والحرمه صفتين
للفعل فان معنى كون الفعل حلالا كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله وكونه حراما كونه
كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعـ هو كلامه والفعل متعلق الكلام وليس لمتعلق القول من
القول صفه والا لحصل للمعدوم باعتبار كونه مذكورا ومخبرا عنه وسمى بالاسم المخصوص وصفا نفسى
وهو محال وقوله حلت له بعد ان لم تكن قلنا حكم الله هو قوله في الازل سوغت له حين وجوده في
كذا فالحكم قديم ومتعلق حكمه محدث قوله الحكم يعلل بالاسباب قلنا المراد به السبب المعرف لا المؤثر
وعن الثانى المراد من كون الدلوك سببا انا متى علمناه علمنا انه تعـ امرنا بالصلوه فلا معنى للسببيه الا
الايجاب وقولنا العقد صحيح معناه ان الشرع اذن في الانتفاع به وهو معنى الاباحه وقيل يراد في الحد
او الوضع وعن الثالث ان معنى اتلاف الصبى سببا لوجوب الضمان تكليف الولى باخراج الضمان
من ماله ومعنى كون الدلوك سببا تكليف الرجل باداء الصلوه عنده وعن الرابع ان المراد ان كل ما يقع عليه
احد هذه الوجوه كان حكما وقيل ان السببيه والشرطيه ليست حكما وقال بعضهم الحكم خطاب
الشارع المفيد فايده شرعيه وقيل خطاب الشارع بفايده شرعيه مختص به اى لا يفهم الا
منه لانه انشا فلا خارج له وهذه الحدود كلها باطله عندنا لما عرف من انه كلامه تعـ عباره عن
الحروف والاصوات وهى حادثه وقد بيناه في علم الكلام ولان الحكم ليس هو الخطاب بل المستفاد

حم

منه فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من ذلك الخطاب
الفصل السابع في تقسيم الحكم وهو على وجوه ننظمها مباحث **الاول** انقسامه
الى الاحكام الخمسه الواجب والندب والمباح والمكروه والمحظور وطريق الحصر ان نقول الخطاب
اذا تعلق بشى فاما ان يكون طلبا للفعل او الترك او يتساوى الامران فالاول ان كان جازما
فهو الواجب والا فهو المندوب والثانى ان كان جازما فهو الحرام والا فالمكروه والثالث هو
المباح اما الواجب ففى اللغه الوجوب السقوط يقال وجبت الشمس والحايط اذا سقطا والثبوت
والاستقرار واما في العرف الشرعى فعند المعتزله ان الواجب ما يستحق تاركه الذم او ما يستحق العقاب
تركه او ما يكون على صفه باعتبارها يستحق فاعله المدح وتاركه الذم او ما يكون تركه في جميع وقته
سببا للذم واما الاشاعره فقد رسم القاضى ابو بكر بانه ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه وقولنا
يذم خير من قولنا يعاقب تاركه لان الله تعـ قد يعفو عن العقاب ولا يقدح ذلك في وجوب الفعل
ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لان الخلف في خبر الله تعـ محال فكان يلزم العفو ومن قولنا
ما يخاف العقاب على تركه فان المشكوك في وجوبه وحرمته يخاف من العقاب على تركه مع انه غير واجب
وقولنا شرعا ليخرج عنه مذهب من اوجب الاحكام عقلا وقولنا على بعض الوجوه ليدخل فيه
المخير فانه يلام على تركه اذا ترك معه بدله والموسع لانه يذم اذا اخل به في جميع الوقت والواجب على
الكفايه لانه يذم اذا اخل به الجميع واورد على طرده الساهى والنايم والمسافر وغيرهم من اصحاب الاعذار
فان الصوم لا يجب عليهم ويذمون على تركه على وجه وهو انتفاء الاعذار فهو لا يذمون على تركه
على وجه وليس واجبا فان اجاب بان الوجوب ثابت على ذلك التقدير وانما يسقط بالنوم والسهو
والسفر قلنا فالواجب على الكفايه والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله في اخر الوقت وبفعل
بدله فلا حاجه الى القيد في الكفايه كما لم يحتج في المسافر وغيره واعترض بالسنه فان الفقهاء قالوا لو ان
اهل بلد اتفقوا على ترك الاذان قوتلوا عليه والجواب انه للاستهانه لا للوجوب والاقرب ان نقول الواجب
ما يذم تاركه عمدا مختارا ولا يرد المخير والموسع والكفايه لان الواجب في المخير والموسع هو الامر الكلى لا الجزئيات

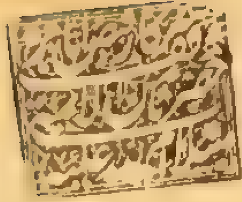
وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الاخر فكان التارك فاعلا او يريد في الحد قولنا لا الى بدل
واعلم ان الواجب يطلق عليه اللازم والمحتوم والفرض وقالت الحنفية الفرض ما عرف وجوبه
بدليل قطعي والواجب ما عرف وجوبه بدليل ظني فان الفرض هو التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم
اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه هو الذي علم منه
انه تعالى قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بظني فانه الواجب لانه ساقط علينا ولا نسميه
فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا في غاية الضعف فان الفرض هو التقدير سواء
الى علم او ظن كما ان الواجب هو الساقط من غير اعتبار سببه وكما ان اختلاف طرق النوافل عن حب
لا اختلاف حقائقها وكذا طرق الحرام وكذا طرق الواجب مع انه تعالى قد اطلق الفرض على الواجب
مع انه تعالى قد اطلق الفرض على الواجب في قوله فمن فرض فيهن الحج اي وجب وللاجماع على انه يقال
لمن ادى صلوة مختلفا فيها انه قد ادى فرض الله تعالى والاصل في الاطلاق الحقيقة واما المحظور
فهو ما يذم فاعله او الذي يستحق فاعله العقاب او ما اشتمل على وصف باعتباره يستحق فاعله
الذم ويطلق في اللغة على ما كثرت افاته تقول لبن محظور اي كثير الافة وعلى المنع يقال حظرت
عليه كذا اي منعته والقطع ومنه الحظيرة وهي النعمة المنقطعة التي تاوي اليها المواشي و
قيل انه في العرف عبارة عما ينهض فعله سببا للذم بوجه ما من حيث هو فعل له وخرج بقولنا
بوجه ما المخير كما تقدم في الواجب وقولنا من حيث هو فعل له المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب
فانه يذم عليه لكن من جهة فعله بل لما يلزم من ترك الواجب ويقال له محرم ومعصية اي فعل ما
كرهه الله وعند الاشاعرة فعل ما نهى الله عنه وذنبا اي المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة ولا
يوصف افعال البهائم والاطفال به وربما وصف فعل المراهق به لاستحقاقه الادب على فعله وزجره
عنه ومتوعد عليه وقبيح واما المباح فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح
سره ويطلق على الاطلاق والاذن يقال ابحته كذا اي اذنت له فيه واما في الشرع فقال قوم انه
ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا ونقض بخصال الكفارة المخيرة فانه ما من خصلة منها الا والمكلف

مخير بين فعلها وتركها وتقدير فعلها لا يكون مباحة لا واجبة وكذا الموسع كالصلوة في اول وقتها وقبل ما اشترط في
عدم الثواب والعقاب ونقض بفعله تعالى فانه كذلك ولا يوصف بالاباحة وقيل ما اعلم فاعله او دل عليه
انه لا ضرر في فعله ولا تركه ولا نفع له في الاخرة ونقض بالفعل الذي خير الشارع فيه بين الفعل والترك مع اعلام
فاعله او دلالة السمع على استواء فعله في المصلحة والمفسدة في الدين والدنيا فانه مباح وان
اشتمل فعله وتركه على الضرر وقيل ما دل السمع على تخيير الشارع فيه بين الفعل والترك من غير بدل ويخرج بالاخير
الموسع في اول الوقت والمخير واما على قول المعتزلة فانه ما لا ذم في فعله وتركه ولا صفة له زائدة على حسنه ويقال له
حلال وطلق واعلم انه قد يوصف الفعل بانه مباح وان كان تركه محظورا كما يوصف دم المرتد بانه مباح ومعناه
انه لا ضرر على من اراقه وان كان الامام ملزما بترك اراقته واما المندوب فهو في اللغة ماخوذ من الندب
وهو الدعاء الى امر مهم وفي العرف ما يكون فعله راجحا على تركه رجحانا غير مانع من النقيض وقيل هو ما فعله خير
من تركه ونقض بالاكل قبل ورود الشرع فانه خير من تركه لما فيه من اللذة واستبقاء المهجة وليس مندوبا
وقيل ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه ويبطل بافعاله تعالى فانها كذلك وليست مندوبة وقيل هو المطلوب
فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالمطلوب فعله يخرج عنه ما عدا الواجب من الحرام والمكروه والمباح
والاحكام الثابتة بخطاب الوضع ونفي الذم يخرج به الواجب ومطلقا المخير والموسع في اول الوقت
وذم الفقهاء من ترك النوافل جمع لانهم استدلوا بذلك على استهانته بالطاعة ويسمى مرغبا فيه ومستحبا
اي ان الله تعالى احبه ونفلا اي طاعة غير واجبة وان للانسان ان يفعله من غير حتم وتطوعا اي
ان المكلف انقاد لله تعالى فيه مع انه قربة من غير حتم وسنة اي طاعة غير واجبة وقيل انه لا يختص المندوب
بل يتناول كلما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي عم او بادامته فعله فان السنة ماخوذة من الادامة
ولهذا يقال الختان سنة ولا يراد به انه غير واجب واحسانا اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى
ايقاعه واما المكروه فهو مشترك بين ثلثة ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما اعلم فاعله ان تركه خير من فعله
وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة وسمي مكروها لا باعتبار النهي عن الترك
بل لكثرة الفضل في فعلها وهو في اللغة ماخوذ من الكريهة وهي الشدة في الحرب ويقال حمل كره اي شديد

الراس البحث الثاني في الحكم قد يكون بحسن الفعل وقد يكون بقبحه قالت المعتزلة الفعل وهو ما وجد
بعد ان كان معدوما اما ان لا يكون له صفة زايدة على حدوثه نحو كلام النايم وهذا لا يوصف بحسن
ولا قبح واما ان يكون ويقسم الى الفعل الملجا ولا يستحق به مدح ولا ذم والى الفعل المخلى فاما قبيح وهو الذى
من شانه ان يستحق فاعله مع العلم به والتخلية الذم واما حسن وهو ما لا يستحق فاعله بذم الذم ولا
يجب في كل فعل ان يكون اما حسنا او قبيحا والا لكان المقتضي له مجرد الحدوث وحينيذ يقبح كل محدث
او يحسن لا يقال قد جعلتم فعل الساهي لا حكم وعند الفقهاء يجب جبر الصلوة بالسجود والضمان على
النايم لو كسر اناء غيره وجزاء الصيد على المحرم الساهي والدية على عاقلة القاتل خطاء لانا نقول السجود
يجب لجبران السهو في الصلوة فهو حكم يلزم عند السهو في الصلوة لا انه يرجع عليه بل هو في الحقيقة سبب
في التخفيف حيث لم يات بالمامور به على وجهه فاسقط عنه التكليف وخرج عن العهدة بفعل السجود
لا لاجل السهو وانما يعنى عن كلام النايم وحركته التي لا يتعداه الحسن والقبح فاما اذا اضر بغيره في حال نومه
فلفعله حكم القبح وان كان لا ذم عليه كما لا يذم الصبي والبهيمة لان امكان التحرز مفقود ولا
استبعاد في تعلق وجوب الضمان بذلك شرعا لانه لا نسبة بين ذلك وبين ما بقيناه من الذم وعلى
هذا الوجه لزم العاقلة الدية شرعا وان لم يكن من جهتهم فعل لا قبيح ولا حسن وانما صار الفعل
سببا شرعيا لوجوب ذلك عليهم والمجيبوا ان نقول الانسان اما ان يصدر عنه فعله وليس هو
على حالة تكليف كالنايم والساهي والمجنون والطفل وهذه لا يتوجه عليهما نحو فاعلها مدح ولا
ذم وان تعلق بها وجوب الضمان في مالهم ويخرجها الولي واما ان يكون على حالة تكليف فان كان
للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله فعله فهو الحسن والا فهو القبيح فالقبيح هو الذي ليس للمتمكن منه ومن
العلم بقبحه ان يفعله ومعنى ليس له معقول ويتبع ذلك ان يستحق الذم بفعله ويعرف ايضا بانه الذي
على صفة لها تاثير في استحقاق الذم اعترض بان العاجز يقال له ليس له ان يفعل وللقادر الممنوع عنه حسا
مع قيام القدرة الطبيعية عنه وبالعكس ولا الرابع لعوده الى الشرع حينيذ ولا القدر المشترك

وهو مطلق المنع اذ لا اشتراك فان معنى الاول نفي القدرة عليه وهو عدمي والرابع انه يعاقب عليه و
هو وجودي ولا اشتراك بينهما واما استحقاق الذم فقد يقال الا من يستحق المؤثر بمعنى اسعاده اليه لداعيه
والمالك يستحق الاسماع بملكه بمعنى انه يحسن عنه ذلك الاسماع والاول ظاهر الفساد والثاني بمعنى
الدور والذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبي عن اتضاع حال الغير فان عنى بالاتضاع ما ينفر
الطبع عنه لم يتحقق في حقه تعالى حسن ولا قبح لاستحالة النفرة الطبيعية عنه وان عنيت غيره فبينه
والجواب منع الحصر فان المراد بقولنا ليس له ان يفعله اي من حيث الحكم فان المراد به هنا الطلب و
الاستحباب وكذا نمنع الحصر في تفسير الاستحقاق لما يتبعه من الذم والاتضاع انخفاض المنزلة واما
الاشاعرة فانهم يقولون الفعل لا يوصف بحسن ولا قبح لذاته بل باعتبارات خمسة اضافية غير حقيقية
ا الحسن يقال على ما وافق الغرض والقبيح على ما خالفه ب الحسن على ما امر الشارع بالثناء على فاعله و
القبيح على ما امر بذم فاعله ج الحسن على ما لا حرج في فعله والقبيح ما خالفه الحسن على ما امر الشارع
بالثناء على فاعله والقبيح على ما امر بذم فاعله ج الحسن على ما لا حرج في فعله والقبيح على ما خالفه فقابله
الحسن على ما امر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح على ما د القبيح المنهي عنه شرعا والحسن ما لا نهي عنه شرعا
فيندرج فيه افعال الله تعالى وافعال المكلفين الواجبة والمندوبة والمباحة وافعال الساهي والنايم والبهايم
الحسن ما اذن فيه شرعا فيخرج افعاله تعالى ولو قيل ما يصح من فاعله ان يعلم انه غير ممنوع عنه شرعا خرج
فعل النايم والبهايم ويدخل فيه فعله تعالى وسياتي تتمة البحث في ذلك ان شاء الله تعالى البحث الثالث
الخطاب كما يرد بالحكم الذي يكون منقسما الى الاقتضاء والتخيير وكذا يرد بالحكم الذي ينقسم الى السببية
الشرطية والمانعية فههنا مطالب الاول السبب والسبب يطلق في اللغة على ما يمكن التوصل به الى مقصود
ما ولهذا يسمى الحبل سببا والطريق سببا لما امكن التوصل بهما الى المقصود وفي الشرع هو الوصف الظاهر المنضبط
الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا الحكم شرعي وينقسم الى ما يستلزم في تعريفه للحكم حكما باعثا عليه
كجعل زوال الشمس امارة على وجوب الصلوة وطلوع الهلال امارة على وجوب الصوم والى ما لا يستلزم
كالشدة المطربة المعرفة لتحريم شرب النبيذ لا لتحريم الخمر فان تحريمه معلوم بالنص والاجماع لا بالشدة والا

لزم الدور اذ لا يعرف كونها علة بالاستنباط الا بعد معرفة الحكم في الاصل وعلى هذا فالحكم
الشرعي ليس هو نفس الوصف المجعول سببا بل جعله سببا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب
لا بدليل اخر فلله تعالى فيها حكمان احدهما الحكم المعروف بالسبب والاخر السببية المحكوم بها على الوصف
المعرف للحكم فلله تعالى في الزاني حكمان وجوب الحد عليه وجعل الزنا سببا لوجوب الحد فان الزنا
لا يوجب الحد لعينه بل بجعل الشارع والفائدة في نصب الاوصاف وجعلها اسبابا معرفات
للحكم عسر وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي فاظهر
الله تعالى خطابه لخلقه بامور حسية نصبها اسبابا للاحكام وجعلها موجبة ومقتضية
للاحكام على نحو اقتضاء العلة الحسية معلولها لئلا تخلو اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية سوا
تكرر الحكم بتكرر السبب كما تقدم او لا كالحج مع الاستطاعة والايجاب مع نصب الادلة وانها لم
تكرر لان البيت واحد ولم يجب الحج الا مرة والايمان معرفة فاذا حصلت دامت واسباب العزامات
والكفارات والعقوبات ظاهرة وقسم المعاملات ظاهر اسبابها كحل المال والنكاح وحرمتهما بالعقود
والطلاق واعترض بان المراد من جعل الشارع الزنا سببا للحد ان كان عبارة عن الاعلام بايجاب الحد
عنده فهو حق لكنه يرجع الى المعرف وان كان عبارة عن جعل الزنا موثرا في هذا الحكم فهو باطل اما
اولا فلان حكمه عند الاشاعرة كلامه وكلامه عندهم قديم فلا يعلل بالمحدث ولانه بعد جعل الزنا
موثرا ان بقي الزنا كما كان ولم يكن موثرا فكذا بعده والا كان اعداما له فلا يكون موثرا بعد عدمه
ولان الشرع بعد الجعل ان لم يصدر عنه امر استحال اتصافه بجعله علة وان صدر فان كان
هو الحكم فالموثر فيه هو الشارع لا الوصف وان كان علته كان الموثر في الحكم وصفا حقيقيا وهو قول
المعتزلة وان لم يكن الحكم ولا امرا نوحيه لم يكن له تعلق بالحكم البتة ولانه لو كانت السببية حكما شرعيا لتمر
في تعرفها الى سبب اخر وتسلسل ولان الوصف المعرف للحكم اما ان يعرف بنفسه فيكون معرفا قبل ورود
الشرع او بصفة زائدة ويتسلسل اذ الكلام في تلك الصفة كالكلام في الاول ولان الطريق المعرف
لسببية الوصف انما هو الحكم المستدعية للحكم من جلب مصلحة او دفع مفسدة وذلك ممتنع اذ لو كا



١٠

معرفة الحكم السببية لا امكن تعريف الحكم المسبب بها ولان الحكمة ان كانت قديمة لزم قدم موجبها
وهو معرفة السببية وان كانت حادثة افتقرت الى معرف اخر لخفائها ويعود التقسيم والجواب المراد جعل
الزنا سببا لتعلق الحكم به وليس بجيد فان الحكم اضافي لا يعقل الا متعلقا فلا يعقل تعلقه مع
قدمه بالحادث كما لا تعلل ذاته بالحادث وجاز بقاء حقيقة الزنا كما كانت لا كون الحدوث صفة
الموثر وفيه نظر فان الحقيقة اذا لم توجب اولا فالمطلوب وهو انها بعد الجعل ان اثرت فليس
هي والا لم تكن سببا والصادر عن الشارع الموثرية وهي مغايرة للحكم ولعلته ولهما تعلق بالحكم وليس
بجيد فان الموثرية انما تستند الى الموثر ومعرفة السببية تستند الى الخطاب والى الحكم اللازم للوصف
مع اقتران الحكم بها في صوره فلا تستدعي سببا اخر نعم فهاهنا يلزم التسلسل وبه يندفع ما بعد
وليس بجيد فان السبب حينئذ يساوي الحكم في الاستناد الى الخطاب فافتقار احدهما يقتضي
افتقار الاخر والحكمة لا تعرف الحكم لخفائها كما لا تعرف السببية والحكمة المعرفة للسببية حكمة
مضبوطة بالوصف المقترن بالحكم لا مطلق الحكم فانها اذا كانت خفية غير مضبوطة بنفسها
ولا بملزومها من الوصف لم يمكن تعريف الحكم بها لاضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص و
الاحوال والازمان وعادة الشرع في مثل ذلك رد المكلفين الى المظان الظاهرة المنضبطة الملزومة
لاحتمال الحكمة دفعا للمشقة والحرج كما في التقصير المستند الى المسافة التي هي مظنة المشقة ولم يسند الحكم
الى المشقة لعدم ضبطها وليس بجيد لان تعلق الحكم ان جاز تعليل السببية به جاز تعليل الحكم
به وان كانت حكمة خاصة افتقرت الى ضابط اخر وتسلسل والحكمة اذا كانت مضبوطة بالوصف
فهي معروفة بنفسها غير مفتقرة الى معرف اخر ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع ان يكون معرفة
للسببية لتوقف ذلك على اعتبارها في نظر الشرع وقبل وروده لا اعتبار لها وليس بجيد لان
المعرف للسببية حينئذ المجموع منها ومن اعتبار الشرع المطلب الثاني المانع من الامور الاضافية التي
لا تعقل الا بالقياس الى غيرها وانما تضاف الى ما يقتضي شيئا فيكون مانعا لذلك عن الاقتضاء ولما
كان الاقتضاء متعلقا بالسبب والحكم الذي هو معلوله كان المانع منقسما الى امرين احدهما مانع السبب وهو

كل وصف يخل وجوده بحكم السبب كالدين في باب الزكوة مع ملك النصاب والثاني مانع الحكم وهو كل وصف يخل
وجوده بحكم السبب كالدين في باب الزكوة مع ملك النصاب والثاني مانع الحكم وهو كل وصف وجودي ظاهر
منضبط مستلزم الحكمة يقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص مع القتل العمد
العدوان **المطلب الثالث الشرط** الشرط هو ما يكون وجود الغير او تاثيره متوقفا عليه من غير ان يكون
له مدخل في التاثير فيخرج عنه العلة وجزؤها ولا يلزم من وجوده وجود المشروط بل يلزم من عدمه عدمه
على ما يأتي تحقيقه فان كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع وما
كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة
في الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلوة وحكم الشارع ليس بالوصف المحكوم عليه بالشرطية والمانعية بل كون
الوصف شرطا او مانعا **البحث الرابع** في الصحة والبطلان والاجزاء الحكم قد يكون حكما بالصحة وقد يكون
حكما بالبطلان وهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين فالصحة قد تطلق في العبادات
وقد تطلق في المعاملات واطلاقها في العبادات مختلف فالمتكلمون عنوا بصحتها كونها موافقة للشرع
وجب القضاء او لا والفقهاء عنوا بصحتها ما اسقط القضاء ويظهر الخلاف في صلوة من ظن انه متطهر
فعند المتكلمين انها صحيحة لانها موافقة للامر والقضاء وجب بامر متجدد وفاسدة عند الفقهاء
لانها لا تسقط القضاء وليس بجيد فانك ان اردت بكونه مامورا في نفس الامر فنمنع ذلك وان اردت
ظاهرا فيمنع كون الصحة ذلك ويشكل على الفقهاء ما لا قضاء له كالعيد وما له قضاء مع صحته كصلوة
فاقد المطهر واما في العقود فكون العقد صحيحا ترتب اثره عليه وحصول الغاية منه ولو فسرت الصحة
في العبادات بذلك امكن ولو فسرت صحة العقد باذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه امكن
واما الباطل فهو ما يقابل الصحيح فيهما ففي العبادات كونها غير موافقة لامر الشارع او غير مسقطة
للقضاء وفي العقود هو الذي لا يترتب عليه اثره وهو مرادف الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم فرقوا
بينهما وجعلوه متوسطا بين الصحيح والباطل فان العقد ان كان مفيدا للحكم مشروعا باصله ووصفه فصحيح
وان لم يكن مفيدا وهو غير مشروع باصله ووصفه فباطل وان كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه

كعقد

كعقد الربا فانه مشروع من حيث انه عقد بيع وممنوع من حيث اشتماله على الزيادة سموه فاسدا فكان
هذا متوسطا بين الممنوع باصله وبين المشروع باصله ووصفه معا وهذا تكلف لا حاجة اليه ولو
صح هذا القسم لم نناقش في تخصيص اسم الفاسد به واما الاجزاء فقد يوصف به الفعل اذا كان
يمكن وقوعه على وجهين احدهما يترتب عليه حكمه والثاني لا يترتب كالصلوة وشبهها اما ما لا يقع
الا على وجه واحد كمعرفة الله تعالى فلا يوصف بذلك وكذا رد الوديعة لا يقال فيه انه مجز او غير
مجز واختلف في تفسير الاجزاء فقيل الاكتفاء بالاتيان به في سقوط التعبد وانما يكون كذلك اذا
فعل المكلف ما كلف به بجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به وقيل انه سقوط القضاء
ويبطل بانه لو مات بعد فعله مع الاخلال ببعض شرائطه لم يجب القضاء ولم يكن مجزيا ولانا نعلل
وجوب القضاء بعدم الاجزاء والعلة مغايرة للمعلول ولان القضاء انما يجب بامر جديد وفيه نظر
اذ سقوط القضاء مع الموت به لا بالفعل واعترض بانه لو فسر الاجزاء بالاكتفاء بالفعل في سقوط
القضاء دفع الاولان وليس بجيد اذ الاولان اعتراض على الحد المنقول **البحث الخامس القضاء**
والاداء والاعادة اعلم ان العبادة قد توصف بكل واحد من هذه الثلثة وذلك لانها اذا كانت
موقتة فخرج الوقت ولم يفعلها المكلف فيه بل في خارجه سواء كان مضيقا او موسعا سمي قضاء
وان فعلها فيه سمي اداء وان فعلت على نوع من الخلل ثم فعلت ثانيا في الوقت المضروب لها سمي اعادة
ولا استبعاد في اجتماع الاعادة والقضاء في فعل واحد اذا لم يلحظ في الاعادة الفعل في الوقت ولا
في اجتماع الاعادة والاداء اذا لم يلحظ في الاداء الاولية فحينئذ يبقى التناسب بين الاعادة وبين كل
من الاداء والقضاء بالعموم من وجه **فروع الاول** لو ظن موته لو لم يشتغل بالواجب الموسع عصى بالتاخير
فلو اخر وعاش فهو اداء لانه لما انكشف له بطلان ظنه زال الحكم وبقي كما كان قبل الظن وهو
اختيار الغزالي والجمهور وقال ابو بكر القاضي يكون قضاء لتعين وقته بسبب عليه الظن ولم يوقعه
فيه ولهذا يعصي بالتاخير اجماعا وليس بجيد فان العصيان لا يستلزم كون الفعل قضاء لان ذلك
الوقت كان الفعل فيه اداء لان ذلك الوقت كان وقتا للاداء والاصل بقاء ما كان على ما كان بل والمنع
العصيان بعد ظهور بطلان ظنه ووجوب التضييق عليه وانما الحكم بذلك لو استمر الظن وكيف يصح ان ينوي

القضا بفعل فعل في وقته واورد بعض المتاخرين على القاضي انه لا يلزم من عصيان المكلف بتاخيره الواجب الموسع عن اول الوقت من غير عزم على الفعل عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك في الوقت قضا وليس بجيد فان العصيان هنا ليس باعتبار مضي الوقت بل بترك الواجب وبدله
الثاني من اخر مع ظن السلامة فمات فجاة في الوقت فالتحقيق انه لا يعصي قبل خلاف ما وقته العمر وليس بجيد
الثالث الواجب على الفور كالزكوة اذا اخر عصا ويلزم القاضي ان يكون قضا وليس بجيد لانه لم يعين وقته بقدر وانما وجب البدار لقرينة الحاجة والا فالامر يقتضي وجوب الادا في جميع الاوقات وكذا من لزمه قضا صلوة على الفور فاخر ولا نقول انه قضا القضا ولهذا اقتصرنا في القضا الى امر مجدد واما الامر بالادا فانه كاف في دوام اللزوم فلا يحتاج الى دليل اخر والحق ان القضا مخصوص بما عين وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل الخامس الفعل انما يسمى قضا اذا ثبت وجوب الادا ولم يفعل او ثبت سببه فالاول كمن ترك الصلوة عمدا حرج وفيها اثم اداها والثاني اما ان يكون المكلف لا يصح منه الادا عقلا كالنائم والمغمى عليه او شرعا كالحايض او يصح لكن المقتضي للسقوط من جهته كالمسافر اذا علم انه يصل قبل الزوال فان السفر منه وقد اسقط وجوب الصوم ويصح منه او من قبله نعم كالمريض فانه قد سقط وجوب الصوم عنه ففي جميع ذلك يسمى قضا لوجود سبب الوجوب لا نفس الوجوب كما يقوله بعض من لا تحقيق له من الفقها باعتبار وجوب القضا فان الواجب مع تركه فلا يجامع جواز الترك او وجوبه وكيف تومر بما تعصي به لو فعلت الخامس اطلاق اسم القضا على الاول وهو ما ثبت وجوبه ولم يفعل في وقته حقيقة قطعا واختلفوا في الثاني فقيل انه مجاز فان صوم الحايض حرام فتسميته قضا مجاز وحقيقة انه فرض مبتدا لاكن لما تجدد هذا الفرض بسبب حالة عرضت منعت من ايجاب الادا حتى فات لفوات ايجابه سمي قضا والنائم والناسي تقتضيات ولا خطاب عليهما لانهما منسوبان الى الغفلة والتقصير لكن الله تعالى عفا عنهما بخلاف الحايض ولهذا يجب عليهما التشبه بالصائم بالامساك بقية النهار دون الحايض وقيل ان الاطلاق حقيقة لما فيه
~~من استدراك مصلحة ما انعقد عليهما التشبه بالصائم بالامساك بقية النهار دون الحايض وقيل~~
ان الاطلاق حقيقة لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لعارض لا استدراك

مصلحة ما وجب دفعا للمجاز والاشتراك البحث السادس في الرخصة والعزيمة العزم في اللغة القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اوسمي بعض الرسل اولي العزم لتاكد قصدهم في طلب الحق وفي العرف الشرعي عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى وما جاز فعله من غير مانع واما الرخصة ففي اللغة عبارة عن التيسر والتسهل ومنه رخص السعر اذا تراجع وسهل الشرا واما في الشرع فقال بعض اصحاب الراي انها عبارة عما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه تناقض وليس بجيد لعدم اجتماع الحكمين في وقت وعدم ما رخص فيه مع كونه حراما وهو مع التناقض دايرو ان التناقض ان الرخص شي من الرخصة وهو غير خارج عن الاباحة وقيل ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لان الرخصة كما تكون تركه كاسقاط صوم رمضان والركعتين عن المسافر والاقرب ان يقال الرخصة ما شرع من الاحكام
~~لعذر مع قيام السبب المحرم لعم النفي والاثبات معا مباح الاصل كالاكل والشرب لا يسمى رخصة~~
~~شرع من الاحكام لعذر مع قيام السبب المحرم لعم النفي والاثبات~~ فمباح الاصل كالاكل والشرب لا يسمى رخصة وما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم شوال وصلوة النافلة لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وكذا سقوط الصوم عن المسافر وسقوط الركعتين ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع قد يجب كاكل الميتة عند خوف التلف وقد لا يجب كترك كلمة الكفر عند الاكراه و اعلم ان اسم الرخصة يطلق حقيقة ومجازا فالاول اباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الاكراه واما شرب الخمر للمغصص بلقمة لا يسيغها الا الخمر والثاني بعيد عن الحقيقة كتسمية ما اسقطه عنا من اثقال الملل المنسوخة رخصة وما لم يوجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وذلك لانه لما وجب على غيرنا فاذا قابلنا انفسنا به حسن اطلاق اسم الرخصة عليه فان الايجاب على غيرنا ليس تضييقا في حقنا والرخصة في مقابلة التضييق وبرديه امور بعضها اقرب الى الحقيقة وبعضها الى المجاز فالقصر للمسافر جدير بان يسمى رخصة حقيقة لقيام السبب وهو الشهر فيدخل تحت قوله فمن شهد منكم الشهر واخرج عن العموم بعذر واما التيمم عند فقد الما فلا يحسن اسم الرخصة فيه اذ لا يمكن التكليف باستعمال الما مع عدمه فلا يمكن قيام السبب ويجوز عند الحاجة او مع الما بالكرتين

المثل ان سوغنا السم وتبسلم سعر ما لا بد د ه على تسلمه في الحال فيما لا نه رخصه لعموم نهيه حكم بن
حزام عن بيع ما ليس عندك فانه يوجب تحريمه وحاجة المفلس ايضا لا رخصة في السلم و ورود
الامر الا به صحيح لا رخصه الا ارا دويل سع الاولى القدر المقتضي للرخصه ان كان راجحا على المحرم
لم يكن مقتضاه رخصه بل عزيمه والا لكان كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصه
وليس كذلك وان كان مساويا فان قلنا بالتساقط والرجوع الى حكم الاصل لم يكن رخصه والا لكان
كل فعل تقينا فيه على النفي الاصلي قبل ورود الشرع رخصه وان قلنا بالوقف الى ظهور المرجح فلا رخصه
بل يكون ذلك عزيمه وان قلنا بالتخيير لم يكن اكل الميته حاله الاضطرار رخصه اذ لا تخيير بين جواز الاكل
الميته حاله الاضطرار رخصة اذ لا تخيير بين جواز الاكل وتحريمه لوجوبه وقد قيل انه رخصة فلم يبق الا
رجحان المحرم على المبيح ويلزم منه العمل بالمرجوح وهو في غاية الاشكال لكنه الاشبه باسم الرخصه
لما فيه من التسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وفيه نظر لان هذا التقسيم انما يرد لو كان الدليلان
متعارضين وانما يتعارضان لو تواردا الحكمان على مكلف واحد وليس كذلك فان التحريم للميتة ثابت
في حق المختار والوجوب ثابت في حق المضطر وقلنا بالاباحة هنا مع قيام المحرم في نفس الامر على هذا
المكلف لو لم يكن مضطرا وكونه رخصه باعتبار نسبته حالة الاضطرار اليه الى حالة الاختيار
واعلم انه لا استبعاد في كون الشي رخصته باعتبار وواجبا باعتبار كالقصر واكل الميته في المخمصه
الفصل الثامن في ان الحسن والقبح عقليان هذه المسله هي المعركة العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة
واكثر قواعد الاعتزال بل اكثر القواعد الاسلاميه مبنيه عليها وقد اضطرب العقلاء في ذلك اضطرابا
عظيما فالذي عليه المعتزلة كافة انهما حكمان عقليان والاشاعرة قالوا الحسن والقبح قد يعنى بهما
ملايمة الطبع ومنافرته وهما عقليان بهذا الاعتبار وقد يعنى بهما كون الشي صفة كمال ونقص كقولنا
العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان بهذا الاعتبار ايضا وقد يعنى بهما كون الفعل متعلق المدح
او الذم والنزاع فيه فعند المعتزلة انه عقلي وانما يحسن الفعل او يقبح لكونه واقعا على وجه مخصوص
لاجله يستحق فاعله الذم او المدح ثم ذلك الوجه قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب

الضا

الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وهذا لا يحصل معرفته بالعقل
مستقلا بل يفتقر الى مساعدة الشرع كحسن صوم رمضان وقبح صوم العيد فان العقل لا يستقل
بمعرفة ذلك لكن لما ورد الشرع به علمنا اختصاص كل واحد منهما بالوجه الذي ناسب حكمه من
حسن او قبح ولولا ذلك الاختصاص امتنع ورود الشرع به وذلك الوجه ما اشتملت عليه من اللطف
المانع من الفحشاء الداع الى الطاعه لكن العقل لا يستقل بمعرفته وهذا المذهب صار اليه جميع الاماميه
والكراميه والخوارج والبراهمه والثنويه وغيرهم سوى الاشاعرة حتى ان الفلاسفه حكموا بحسن
كثير من الاشيا وقبح بعضها بالعقل العملي ثم ان اوايل المعتزلة ذهبوا الى ان الاشيا حسنه وقبحه
لذواتها لا باعتبار صفه موجبه لذلك ومنهم من اوجب ذلك كالجبائيه وبعضهم فصل واوجب
ذلك في القبح دون الحسن والاشاعرة قالوا الحسن والقبح سمعي وان الفعل انما يحسن بامر الله وانما يقبح بنهيه
عنه فلو نهى عن الحسن كان قبيحا وبالعكس والحق الاول لنا وجوه الاول انا نعلم بالضرورة حسن
الصدق النافع والانصاف ورد الوديعة وانقاذ الغرقى والاحسان الى المستحقين وقبح الظلم و
الكذب والجهل وان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران في الهوا حكم العقلا كافة بقبحه
منه واوجبوا ذمه ولا يتوقف العقلا في ذلك على شرع ولهذا حكم به منكرو الشرايع كالبراهمه لانه
حسن الصدق لانه على وفق المصلحة والاجارة لان الحكم به سعى الى وقوعه وهو ملايم لطبع كل احد و
قبح الكذب لانه على خلاف مصلحة العالم لانا نقول الضرورة قاضيه بالقبح والحسن بمعنى تعلق
المدح والذم **الثاني** انه لو كان الحسن والقبح شرعيا لم يقبح من الله تعالى شي والتالي باطل فالمقدم مثله
والشرطيه ظاهره وبيان بطلان التالي انه لو حسن منه كل شي لحسن منه اظهار المعجزه على يد الكاذب ولو
حسن منه ذلك امتنع منا الفرق بين الصادق والكاذب وذلك يفضي الى بطلان الشرايع بالكليه اذ كل
شي يظهر على يده المعجز يتطرق اليه الاحتمال لا يقال الاستدلال بالمعجز على الصدق يتوقف على ما بينا انه
خلقه لذلك لان كل من صدقه الله تعالى صادق والحسن والقبح انما في الثاني فيمتنع الذكر اذ لو توقف
الرجحان على المرجح لزم الحسن بلا قبح وان لم يتوقف جاز ان يكون لا لغرض او لغير التصديق ويمتنع قبح خلق

للقبيح من غير ايمان لان تجويز المكلف خلق المعجز عقيب الدعوى لا للتصديق يمنع من الجزم فان جزم بصدقه
كالمتشابهات لانا نقول الضرورة قاضية بانه خلقه للتصديق كالمتشابهات والمتشابهات قابله
للتاويل فلا يقبح بخلاف ما يحصل الجزم بالصدق في غير محله الثالث لو حسن منه تعالى كل شي لما قبح منه
الكذب وحينئذ لا سبيل الى الاعتماد على وعده ووعيده وينتفي فائدة التكليف والاعتذار بان سمعنا
كذب الكلام الازلي ممنوع ولو سلم جاز ان يكون هذه الكلمات المسموعة مخالفة لما في نفس الامر فيعود السؤال الرابع
انه لولا اختصاص الواجب بما لاجله اتصف بالوجوب كان اتصافه به ترجيحا من غير مرجح وهو باطل
بالضرورة وكذا باقي الاحكام والافعال ه نعلم بالضرورة انا لو خيرنا العاقل بين الصدق و
اعطاء دينار وبين الكذب واعطاء الدينار ايضا واستوى الصدق والكذب من جميع الوجوه والاعتبارات
سوى وصفي الصدق والكذب فانه يختار الصدق على الكذب فلولا ان الصدق حسن وان
الكذب قبيح والا لما اختار الصدق دون الكذب و ان الحسن والقبح لو لم يعلما قبل الشرع لاستحال
العلم بهما بالشرع لاستحالة ورود الشرع بما لا يعلم ولا يتصور ز انا متى علمنا كون الشي ظلما قبحه ومتى
انتفى كونه ظلما انتفى العلم بقبحه فليس المقتضي للقبح في الظلم سوى كونه ظلما عملا بالدوران ح لو كان الحسن
والقبح شرعيا لما فرق العاقل بين المحسن اليه والمسيء ط لو كانا شرعيين لما كان فعل الله تعالى حسنا قبل ورود
السمع ى لو كانا شرعيين لزم افحام الانبياء والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان الوجوب حينئذ
يكون سمعيا وقبل الشرع لا وجوب فاذا امر النبي صلى الله عليه وسلم المكلف باتباعه كان له ان يقول لا اتبعك حتى يجب علي
وانما يجب علي اتباعك بالسمع والسمع انما يثبت بقولك وقولك ليس حجة الا بعد معرفة صدقك وصدقك
انما يثبت بالنظر وانا لا افعل النظر حتى يجب علي ولا يجب علي الا بقولك وقولك ليس حجة الا بعد معرفة صدقك
وصدقك انما يثبت بالنظر وانا لا افعل النظر حتى يجب علي ولا يجب علي الا بقولك وقولك ليس حجة فينقطع النبي
واما بطلان التالي فظاهر لانتفاء فائدة البعثة حينئذ يا قال ابو الحسين ينبغي ان نتكلم في هذه المسئلة في عدة مواضع
احدها ان حسن الحسن وقبح القبيح معلومان والثاني انهما معلومان عقلا والثالث ان العلم ضروري ام لا فالضرر
المحض الذي لا غرض فيه سوى انه ضرر ولا شبهة فيه ومعنى قبحه انه ليس لنا فعله ونستحق الذم عليه فانه قبح منا تكلف

الكاذب من لا يدله والمشي من لا رجل له ومن احدهما على ذلك واستبطائهما وتكليف الجماد السعي وذم العمر
على ما لا يتعلق له بان ينبه على كون الكواكب في السماء وحصول المد والجزر بالبصرة دون بغداد واما
استناده الى العقد فلانا اذا راجعنا عقولنا وفرضناها خالية عن الشرع ونظرنا هل يحصل
العلم بقبح ما ذكرناه كما ينتفي العلم بقبح شرب الخمر وبيع درهم بدرهمين نعلم قطعا انتفاء الثاني دون
الاول فيكون الحاكم به مجرد العقل يب لو كانا شرعيين لجوزنا من امة عظيمة لا نعرف وجهة الشرع
التمسك بعقولنا فلا نفرق بين من احسن ومن اساء في استحقاق المدح والذم كما لا يفرق بين حركة
الاصبع يمنة ويسرة ونجوز ان يكون من اساء الينا هو الممدوح ومن احسن هو المذموم بل هو اقرب
مما تعتقده الخصم من ان الهند ومن صار عهم ممن لا يعتقد الشرائع اذا حكم بحسن الحسن وقبح
القبيح فانه لشبهة دخلت عليه لكن لو احوجنا من شاهدناه على هذا الاعتقاد الاول لسارعنا
الى تكذيبه فدل على ان ذلك مقرر في بداءة العقول يج حكم اكثر العقلاء بقبح الظلم وحسن
الصدق في كل زمان وفي كل صقع لا يخلو اما ان يكون علما ضروريا او استدلاليا فيلزم المطلوب
او لا يكون علما او كان من المحال اتفاق الامم العظيمة عليه قرنا بعد قرن كما لا يجوز ان يجمعوا على
قبح شرب الخمر والربا وليسوا اصحاب شريعة يد لو علمنا بالشرع لما علمنا به لجواز تطرق الكذب
واراده غير الظاهر عندهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول ان افعال العباد اما اضطرارية واتفاقية
وعلى كلا التقديرين لا قبح بيان المقدمة الاولى ان فاعل القبيح اما ان يتمكن من الترك او لا يتمكن من الترك او
تمكن فان لم يتمكن ثبت الاضطرار وان تمكن فاما ان يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح او لا يتوقف
فان كان الثاني ثبت الاتفاق لان القدرة نسبتها الى الطرفين واحد فاذا حصل الفعل بها في
وقت دون آخر من غير مرجح كان ذلك محض الاتفاق وان توقف فذلك المرجح ان كان من فعل
العبد نقلنا الكلام اليه وان كان من غيره فعند حصوله ان وجب الفعل لزم الاضطرار لان الفعل
معه واجب وقبله ممتنع فلا اختيار للعبد وان لم يجب جاز الترك فلنفرض وقوعه في وقت وعدمه
في آخر واختصاص احد الوقتين بالوقوع والآخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح حصل الترجح الاول

الاولى في الوقتين فيكون حصوله اتفاقيا وان توقف على مرجح لم يكن الاول مرجحا تاما وقد فرضناه تاما هذا
خلف ولان البحث عليه تدفع انضمام المرجح الثاني فان وجب الفعل لزم الاضطرار والا لزم الاتفاق و
ولا ينفع الاعتذار فان القادر يرجح الفعل على الترك لا لمرجح لان ذلك المرجح ان كان له مفهوم
زايد على كونه قادرا كان ذلك اعترافا بان رجحان الفاعلية انما يصح عند انضمام هذا المبدا الى
القادرية وان لم يكن لم يبق لقولك القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر الا ان صفة القادرية
مستمرة في الازمان التي علم انه لم يوجد الاثر في بعض تلك الازمنة دون بعض من غير ان يرجحه القادر او
بقصده وذلك هو معنى الاتفاق الثا ان العلم بالحسن والقبح اما ان يكون ضروريا او نظريا و
الاول باطل للفرق بين اعتقادنا هذه الامور وكون الواحد نصف الاثنين والتفاوت انما يكون
بتطرق الاحتمال الى النقيض وهو ينافي كونه ضروريا بل كونه علما ولانه لو كان ضروريا لاشترك فيه العقلا
كغيره من الضروريات والثاني باطل فكذا المقدم والثاني باطل لعدم القائل به الثالث لو كان الظلم
قبيحا لكان القبح اما ان يرجع الى ذاته او الى صفاته الثبوتية او السلبية او الى المجموع او الى خارج
والاولان باطلان والا لزم قبح الحسن وكذا الثالث لاستحالة تعليل الثبوتي بالعدمي والرابع
لاستحالة كونه جزءا من المؤثر والخامس لان ذلك الامر ان كان لازما للظلم عاد التقسيم فيه وان لم يكن لازما
لم يكن القبح المعلل به لازما د لو قال لاكذبن غدا فاما ان يجب عليه الكذب او لا يجب وعلى التقديرين
يخرج الكذب عن كونه قبيحا ه ان النبي الهارب عند شخص اذا طلبه ظالم فان اخبر به لزم حسن ايقاع
الضرر بالنبي وان حسن الكذب ثبت المطلوب و ان تكليف ما لا يطاق واقع فينتفي الحسن و
القبح وبيان الاول ان ما علم انه تعالى وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع وهما غير مقدورين ولانه
تعالى كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما اخبر به النبي ع ومن جملة ما اخبر انه لا يؤمن فيكون مكلفا بانه يؤمن
بانه لا يؤمن والجمع بينهما محال ز لو قبح الكذب لذاته لكان المقتضي له اما مجرد اللفظ وهو باطل
والا لقبح حال كونه صدقا او عدم المخبر عنه فيكون العدم علة للقبح او المجموع فيكون العدم
جزءا من المؤثر او لا من خارج فان لزم عاد المحذور والا لم يلزم القبح ح لو كان الكذب قبيحا لذاته لكان

المقتضي

المقتضي ثبوتيا ضرورة اقتضائه للحكم الثبوتي فان كان صفة لمجموع الحروف كان عدميا لاستحالة
اجتماع الحروف في الوجود وان كان صفة لبعضها كانت اجزاء الخبر الكاذب كاذبة ط لو كان
الكذب قبيحا لذاته لما اختلف باختلاف الاوضاع والتالي باطل فالمقدم مثله ي الظلم ضرر
غير مستحق فيكون عدميا لانتفاء جزئه فلا يقوم به القبح الوجودي يا قبح الظلم متقدم عليه و
لهذا ليس لفاعله ان يفعله فليس معلولا له يب لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم قيام المعنى بالمعنى
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان حسن الفعل زايد على مفهومه والا لزم من تعقل الفعل
تعقله وهو ثبوتي لان نقيضه وهو لا حسن عدمي والا استلزم محلا ثابتا وهو عرضي للفعل و
الا افتقر في تصور الفعل الى تصوره فيلزم قيام الحسن بالفعل وقد بين في علم الكلام
امتناع قيام العرض بالعرض يج لو قبح الفعل وحسن لكان الطلب اعني الامر والنهي لم يكن
تعلق الطلب لنفس الموقع على امر زايد وهو لازم على الخامس يد لو كان الحسن والقبح لذاتي
الفعل او لصفته لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول وقبح
الراجح فلا اختيار له يه قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب من دون البعثة
فلا يكون الفعل قبيحا ولا حسنا قبلها والجواب عن الاول وهو اقوى شبههم من حيث النقض و
من حيث المعارضة اما الاول فنقول لم لا يجوز ان لا يمكن من الترك قوله يلزم الاضطرار قلنا ممنوع
فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن له اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار
ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا
وجب الفعل ولا يؤثر ذلك في امكانه قوله ان تمكن من الترك ولم يتوقف الرجحان على مؤثر لزم الاتفاق
قلنا ممنوع وانما يكون الفعل اتفاقيا لو لم يصدر عن سبب ظاهر ونحن نسند الفعل هاهنا الى الفاعل
اقصى ما في الباب ان رجحان احد الطرفين ليس لامر زايد على قدرة الفاعل واختياره سلمنا لكن
لم لا يرجح الفعل لاشتماله على المصلحة الخالصة او الراجحة في علم الفاعل او ظنه سلمنا لكن لم لا
يكفي الرجحان المطلق من غير احتياج الى رجحان مانع من النقيض فان وقوع الممكن حينئذ جايز ترجيحه

عن حد التساوي الصرف ولا يلزم الجبر ولا انتفا القدره واما المعارضه فنقول هذا الدليل ثابت في
حقه تم فما هو الجواب عنه فهو جوابنا عن المكلف وعن الثاني ان الضروريات تتفاوت وكذا النظريات
الاعتقاد وضعفه ولا يلزم تطرق احتمال النقيض الى احد الطرفين والاصل في ذلك
ان التصديقات الضروريه قد يخفى عن كثير من الناس لخفا تصوراتها او لغير ذلك ونحن نمنع التفاوت
في هذه العلوم عند معتقديها ولهذا لو تشكك العاقل في فتح تكليف الزمن الطيران لم تصوره شك
كالتشكك في ان الواحد نصف الاثنين ولا يلزم اشتراك العقلا في الضروريات لما بينا من حصول
الخفا في التصورات وعن الثالث لم لا يجوز ان يرجع الى ذاته او صفاته الثبوتيه ولا يلزم فتح الحسن
لاختلافهما في الماهيه سلمنا لكن لم لا يرجع الى اوصافه السلبيه ونمنع كون القبح ثبوتيا فان القبح هو
الذي ليس للعالم به المتمكن منه ان يفعله سلمنا لكن جاز ان يكون العدمي جزءا من المؤثر فان عدم المانع
جزء من الفاعل التام وعن الرابع انه يجب عليه ترك الكذب لان قوله لاكذبن غدا لا يخلو عن وجه قبح
لو بالعزم والوعد عليه ولا يزول قبحه بفعله بل يزداد القبح فيجب الامتناع قال العدلية
الخبر عن المستقبل اذا صدر عن عزم المخبر على ان يفعله ثم تغير عزمه لم يكن كذبا لانه حين
الاخبار كان عازما على الكذب وهو انما اخبر عن عزمه وفيه نظر فان المخبر اخبر عن الايقاع بالكذب
لا عن عزمه عليه ولهذا لو اخبر بانه عزم الان على الكذب وعدم لم يكذب في العدم لم يكن كاذبا
في خبره بخلاف صوره النزاع او يقال الكل من الصدق والكذب هنا قبيح او يقول ان صدقه حسن و
ان استلزم قبيحا فانه لا يلزم من استلزام القبيح قبحه فان الاستلزام هنا جا من المكلف لا من ذاته او
لان البحث في القبح الذاتي وان استلزم قبحه لكن باعتبار اخر كما ذهب اليه الجبائيان من التعليل
بالوجوه والاعتبارات وعن الخامس ان الحسن التخلص لا الكذب لو انه يمكنه التخلص بالتوريه او بالاتيان
بصيغه الخبر من غير قصد فلو جاز ذلك لارتفع الوثوق بوعده ووعيده وانتفت فايده البعثه
لتطرق هذا الاحتمال ما عزم النبي وهو ضعيف لان مراده ذلك الى الجهل والاضلال بالمكلفين لم
يجر صدوره من الله ولا من رسوله بخلاف الانسان وعن السادس بالمنع من التكليف بالمحال والعلم

سابق عن المعلوم ومتاخر عنه في الرتبه فلا يؤثر فيه وجوبا ولا غيره اذ هو تابع له والوجوب الحاصل
من العلم وجوب لاحق لا فرق بين وضع احد الطرفين وبين وضع العلم به ان كل واحد
منهما يقتضي وجوبا لاحقا اذ العقل قاض بالتطابق بين المعلوم والعلم وان الاصل في هيئة
التطابق انما هو المعلوم اذ لولا تحققه على ما هو به لما تعلق به العلم وتمام تحقيق ذلك مذكور في
كتبنا الكلاميه ثم لو لزم من العلم الوجوب وانتفاء القدره لثبت ذلك في حقه تعالى فانتفا اختياره تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا واما تكليف ابي لهب بالايمان مع انه اخبر بانه لا يؤمن وقوله تبت يدا ابي لهب الى
اخرها لا يدل على انه لا يؤمن ويحتمل وجهين احدهما ان يكون ما ذكره في هذه السوره انما يثبت ولو بشرط موته
من الدنيا كافرا والا لكانت الايات المتناوله لوعيد الكفار متناوله لكل كافر سواء مات او لم يمت وهو
باطل اجماعا الثاني ان يكون هذه السوره نزلت بعد موته اذ لو كانت الايات المتناوله لوعيد الكفار
متناوله لكل كافر سواء مات او لم يمت وهو باطل اجماعا الثاني ان يكون هذه السوره نزلت بعد موته اذ لو
كانت قد نزلت في حياته لقال وما يغني عنه ماله سلمنا لكنه كلفه من حيث انه كان مختارا والاخبار
بعدم الايمان لا ينافي القدره كما في العلم فان الاخبار بعدم الايمان انما هو من حيث العلم الذي لا ينافي المكنه
ثم كيف يصح القول بالتكليف بالمحال مع قوله لا يكلف نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وعن
السابع المقتضي للقبح هو الخبر المعقول مع عدم المطابقه ولا استبعاد في كون العدمي جزءا من علة الامر
الاعتباري على انا قد بينا ان القبح امر عدمي وجعله شرطا في القبح والشرط لا مدخل له في التاثير وعن
الثامن بالمنع من كون القبح ثبوتيا على ما مر سلمنا ثبوته لكن الوجه الذي وصفنا به الخبر والكذب يصفه
به بالقبح وعن التاسع ان المختلف باختلاف الاوضاع انما هو الحروف والاصوات ووضعها للمعاني
المختلفه اما ماهيه الكذب والقبح فلا يختلفان فان الكذب هو الخبر الغير المطابق باي عبارة كان
والكذب قبيح لكونه كذبا باي لسان اتفق ويمكن ان يكون قبح الخبر الكاذب مشروطا بالوضع وعدم مطابقته
للمخبر عنه مع علم المخبر به كما كان شرطا في كونه كذبا وعن العاشر بما تقدم من كون القبح عدميا سلمنا لكن نمنع كون
الظلم عدميا بل هو وجودي فان عدم الاستحقاق جاز ان يكون لازما للظلم لا داخلا في ماهيته سلمنا

لكن جاز ان يكون الظلم علة للقبح لما فيه من الامر الوجودي والعدم شرطه وعن الحادي عشر بالمنع
من تقدم قبح الظلم عليه وانما المتقدم الجزم بكونه قبيحا وعن الثاني عشر بالمنع من كون نقيضه عدميا و
الاستدلال بصورة النفي على الوجود دور لانه قد يكون ثبوتيا او منقسما الى ثبوتي وعدمي سلمنا لكن نمنع
امتناع قيام العرض بمثله فان اكثر المحققين ذهبوا الى ذلك كالسرعة والبطء للحركة والاستقامة والخط سلمنا
لكنه ات في صفة الامكان وعن الثالث عشر بتسليم المنازعة ونمنع كون المثالين فان الطلب انما يتوجه
الى الفعل لاجل حسنه وعن الرابع عشر ان العدد الاول باعتبار عروض امتناع الصدور لا لان حكمه
يقتضي امتناع صدور القبيح عنه وعن الخامس عشر ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية او
بجعل الرسول اشارة الى العقل ونقول الكلام للوجوب استحقاق التعذيب وهو اعم من التعذيب لجواز
العفو ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واعلم ان الاشاعرة يلزمهم نفي القبح بالكلية لان الواقع مستند
الى قدرته تع وكل ما يفعله الله تع عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة
عن الشرعية قبيحه واعترافهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو بمعنى ملايم الطبع ومنافره ضعيف
فان الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك فانه يحكم بقبح عمله حاكما بقبحه وايضا من جاذب
الجماد وامره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشا قصيده حسنه في شتم الانبيا
وقراها بصوت طيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين نفرة العقل و
الطبع واعلم انه لا يمكن الجزم بشي من قواعد الاسلام ولا شي من احكام الدين الا بالقول بالحسن والقبح العقليين
وكيف يصح الجزم من الاشاعرة بصدق النبي ع ووعد الله تع ووعيده مع امكان الكذب والاضلال من
الله تع لعبيده بخلق المعجز على يد الكذاب وانما طولنا الكلام في هذه المسئلة لكونها احد المطالب الجليلة
وقد جرت عادة الاصوليين بذكر مسئلتين متفرعتين على هذه المسئلة احدهما وجوب شكر المنعم والثانية
حكم الاشيا قبل ورود الشرع فلنشرع فيهما بعون الله **المسئلة الاولى في ان شكر المنعم واجب عقلا**
اختلف الناس في ذلك فاوجبه المعتزلة خلافا للاشاعرة لنا وجوه **الاول** ان الضرورة قاضية بذلك
ب انه دافع للخوف ودفع الخوف واجب ولا يتم الا بالشكر فيكون الشكر واجبا اما انه دافع للخوف فلان

العاقل

العاقل اذا راى عليه اثار النعمة خاف من كفرانها واما ان الشكر دافع له فلان الخوف انما هو من تركه
اذ العاقل يعلم انه اذا شكر النعمة زال عنه خوفها واعترف بالانعام امن من المواخذه على ترك ذلك وعلم
ايضا بالضرورة ان طريقة الشكر امن من غيره واما ان دفع الخوف واجب فلقضا الضرورة به
اما ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فبيانه في **ج** انه اذا تعارض طريقان احدهما امن و
الاخر مخوف وجب سلوك الامن وهنا الشكر طريق امن والاعراض مخوف **د** لو لم يجب الشكر
عقلا لم يجب المعرفة اذ لا فرق بينهما والتالي باطل والا لزم افحام الانبيا فانهم اذا اظهروا
المعجزات وقال المكلف لا يجب علي النظر في المعجزة الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بالنظر
في معجزتكم فسقط النبي وهو باطل بالاجماع احتجت الاشاعرة بالعقل والنقل ولان المقتضي هو
المعرفة وجوب الشكر اما النقل فقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فنفى التعذيب
قبل وجود البعثة فينتفي الوجوب وقوله تع رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل واما العقل فهو ان الشكر اما ان يجب لفائدة او لا والقسمان باطلان
اما الاول فلان الفائدة يستحيل عودها الى الله تعالى لانه غني والى غيره لانها اما جلب نفع او
دفع ضرر والاول باطل لعدم وجوبه عقلا وكيف يجب المعصي اليه ولانه يمكن خلو الشكر عن جلب النفع
فان الشكر لما كان واجبا لم يكن اداوه مقتضيا شيئا اخر والله تع قادر على ايصال كل المنافع بدون
الشكر فتوسطه عبث والثاني باطل لان المضرة اما عاجلة وهو باطل لان الاشتغال بالشكر
مضرة عاجلة فلا يكون دافعا لها او اجلة وهو باطل لان المضرة الاجلة انما يحصل القطع بها
عند عدم الشكر لو كان الشكر يسر المشكور ويسوه الكفر اما المنزه عن ذلك فلا بل احتمال
العقاب على الشكر قائم لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولان العبد لو جازى مجازاة مولاه
على نعمه استحق التاديب والاستعمال بالشكر استعمال بالمجازاة ولان نعم الله تع بالنسبة اليه
اقل من نسبة اللقمة الى الملك ولو ان انسانا شكر الملك على اعطائه اياه لقمة في المحافل نقل قبيحا و
استحق التاديب فكذا هنا ولان الشاكر فاني بغير اللائق بجلاله تع فيستحق العقاب واما

الثاني فلانه عبث وهو قبيح عقلا ولان المعقول من الوجوب ترتب الذم والعقاب على الترك فاذا فقد ذلك امتنع تحقق الوجوب والجواب عن الاول لما تقدم من التخصيص بالاوامر الشرعية او المجاز في الرسول وهو العقل سلمنا لكن نمنع استحالة تحقق الوجوب بدون العقاب فانه يكفي فيه استحقاق المدح بفعله والذم بتركه ولان العذاب يجوز اسقاطه بعفو او اسقاطه بعفو او شفاعة فلا يكون لازما للواجب الثانية لا دلالة فيها الا على نفي عذر المكلفين بانقطاع الرسل وعن الثاني لم لا يجب الشكر لمجرد كونه شكرا لا لشيء اخر فانه لا يلزم ثبوت الغايات لكل شيء والا لزم التسلسل بل لا بد وان ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته ولا غاية له سوى ذاته كما ان دفع الضرر واجب لذاته لا لغاية اخرى وهذا يعلل العقلا وجوبه بكونه شكرا للنعمة لا لشيء اخر وان لم يعلموا شيئا اخر من جهات الوجوب سلمنا فلم لا يجب لفايدة اجلة عايدة الى المكلف هي الثواب قوله يمكن ايصالها بدون الشكر قلنا ممنوع فان الثواب نفع مستحق وصفة الاستحقاق انما تحصل بواسطة العمل قوله جلب النفع غير واجب فلا يجب سببه قلنا ممنوع فان المنافع مختلفة فيجوز وجوب بعضها عقلا ولا نسلم ان اذا الواجب لا يقتضي شيئا اخر سلمنا لكن لم لا يجب لكونه دافعا للضرر الاجل قوله الشكر مضرة عاجلة قلنا الضرر العاجل المندفع بضرر الشكر اكبر من ضرر الشكر وهو خوف العقاب فانه ضرر راجح على ضرر الشكر وهو كاف في الوجوب سلمنا لكن لم لا يندفع به الضرر الاجل قوله انما يتحقق ذلك في حق من يسره الشكر ويسوءه الكفر قلنا ممنوع فان ترك الواجب علة في استحقاق العقاب قوله الشكر تصرف في ملك الغير قلنا هذا ضعيف فانه نعلم قطعا ان الاشتغال بوظايف الخدمة والقيام بالشكر والمواظبة عليه اسلم من تركه والاعراض عن الخدمة والتغافل عن الشكر وتمثيل النعم باللقمة باطل فان نعم الله تعالى على العبد بايجاده واحيايه واقداره وما منحه من العقل والسلامة واقداره على الملاذ والنعم اعظم من ملك الدنيا باجمعها ثم تكليفهم بارسال الرسل وانزال الكتب من اعظم النعم كما قال سليمن وداود عليهما السلم حين شكرا نعمة الله تعالى عليهما في قوله وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المومنين وكذا شكر ابراهيم عم في

الاولاد

الاولاد وغيرهم من الانبيا ولا يلزم من قلة ذلك بالنسبة الى ملكه تعالى قلته في نفس الامر فان الملك لو اعطى فقيرا ما يعيشه ويزيد عليه كان نعمة عظيمة وان قلت بالنسبة الى ملكه سلمنا لكن يمنع العبث عند انه من الاشاعرة فان الاحكام باسرها عندهم كذلك اذ عندهم انه تعالى لا يفعل لغاية ولا غرض ولا معنى للعبث سوى ذلك وبتقدير القبح العقلي سلمنا ذلك لكن دليلكم ينفي وجوبه عقلا وشرعا **المسئلة الثانية** في حكم الاشيا قبل الشرع اعلم ان الافعال البشرية منها ضرورية لا يمكنهم تركها كالتنفس في الهوا ولا بد من القطع بعدم المنع فيها الا عند مجوزي تكليف ما لا يطاق ومنها ما ليس بضروري كاكل الفاكهة وشبهها مما لا يدرك العقل بقبحه ولا بحسنه بضرورة وقد اختلف فيه فذهب البصريون من المعتزلة وجماعة من الفقها الشافعية والحنفية الى انها على الاباحة وذهب البغداديون من المعتزلة وطايفة من الامامية وابو علي بن ابي هريرة من الشافعية الى انها على الحظر وقال ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقها انها على الوقف وفسره بامرين احدهما انه العلم وهذا ليس توقفا على الحقيقة بل هو قطع بانتفا الحكم والثاني انا لا نعلم ما الحكم فيه والحق الاول لنا وجوه ا ما عول عليه ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب الحكم بحسنه اما انه منفعة فضروري واما خلوه عن امارات المفسدة فلانه مفقود واما انتفا الضرر على المالك فظاهر واما الحكم بحسن ذلك فللعلم بحسن الاستظلال بحايط الغير والنظر في مرآته والتقاط ما تساقط من حب زرعه اذا خلا عن المفاسد وعلة حسنه كونه منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيها نصبه للدوران وهذه الاوصاف ثابتة في مسئلتنا فيثبت الحكم فيها لا يقال عدم العلم بالمفسدة يثبت معه احتمالها وهو كاف في القبح لانا نقول العبرة في قبح التصرف بالمستند الى الامارة اما الخالية فلا ولهذا لو قام العاقل من تحت حايط محكم البنا مستمر في وضعه لاحتمال سقوطه سفهه العقلا بخلاف ما لو كان الحايط مايلا ولان احتمال المفسدة ثابت في الفعل والترك فيلزم الامتناع عنهما وهو تكليف ما لا يطاق ب انه تعالى خلق الطعوم قايمة في الاجسام ولا بد له من غرض والا لزم

العبث وذلك الغرض يعود الى غيره لاستحالة النفع والضرر عليه وليس الغرض الاضرار اجماعا
ولاستلزام المطلوب اذ الضرر انما يتم بالادراك الثابت بالتناول فيكون التناول مطلوبا فيكون
هو الانتفاع اذ لا واسطة اتفاقا فان كان بادراكها فالمطلوب وان كان باجتنابها لكون تناولها
مفسدة فيستحق الثواب اذ ثواب الاجتناب انما يكون مع دعاء النفس الى ادراكها فيستلزم تقدم
ادراكها وكذا الاستدلال بها يتوقف على معرفتها الموقوفة على ادراكها ج انه يحسن من كل عاقل ان
يتنفس في الهوا وان يدخل منه اكثر مما يحتاج اليه الحياة ومن اقتصر على قدر يحتاج الحياة اليه عد
سفيها ولا علة لهذا الحسن الا كونه نفعا خاليا عن المفسدة ولا ضرر فيه على المالك وهو ثابت ههنا
د انه تعالى حكيم لطيف بعباده فلو كان هذا المعروض واجبا او حراما لوجب على الله تعالى ارشاد
عباده اليه فان عادته تعريفهم الحسن والقبح مما لا يدرك بالعقل ضرورة ولا نظرا ولما انتفى
المنع الشرعي والاذن الشرعي دل على انه مباح ه انه تعالى اعلمنا انه نافع ولا ضرر فيه وذلك يستلزم
الاذن فيه اذ لو كان ممنوعا منه لكان تناوله مشتملا على الضرر وهو خلاف الغرض احتج القائلون بالحظر
بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا واحتج القائلون بنفي الحكم بان الحسن والقبح شرعيان وقبل
الشرع لا حكم وبقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة وهو يستلزم نفي الوجوب
والحرمة والجواب عن الاول المنع من عدم الاذن فانه مأذون فيه بدليل العقل كالاستظلال بحائط
الغير وعن الثاني بما تقدم من ان الحسن والقبح عقليان وعن الاية بما تقدم مرارا ولان العقاب لازم
للوجوب الشرعي لا الوجوب العقلي فيلزم من نفيه نفي ملزومه اعني الوجوب الشرعي لا العقلي سلمنا
لكن لا دلالة في الاية على الاباحة والوقف لعدم ملازمة العذاب لشيء من ذلك اجماعا وقد الزم الفريقان
الاشاعرة بالتناقض فان قولهم لا حكم حكم بعدم الحكم ولان التصرفات ان كان المكلف ممنوعا
عنها كانت على الحظر والا كانت على الاباحة ولا واسطة وهذان غير واردين فانه لا تناقض في
الحكم بعدم الاباحة والحظر وغيرهما من الاحكام الخمسة فان الحكم المنفي هو الخاص والثابت هو العام
المراد من التصديق ومرادهم بالوقف انتفاء العلم بان الحكم هو الحظر او الاباحة وحينئذ سقط السؤالا

اوعدم

اوعدم الحكم وليس اباحة ايضا لانه حاصل في فعل البهيمة ولا يوصف بالاباحة بل المباح
هو الذي اعلم فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك والاعلام انما يكون بالشرع فعند عدمه
فاذا انتفى فلا اباحة **المقصد الثاني في اللغات** وفيه مقدمة وفصول اما المقدمة ففيها
بحثان في الماهية اللغة مأخوذة من لغا يلغو اذا لهج بالكلام وقيل من لغي يلغى وهي كل
لفظ وضع لمعنى فاللفظ هو ما تلفظه اللسان ويخرج به الاشارات والرقوم ويخرج بالثاني المهمل و
هذا الحد شامل للمفرد والمركب وهو مرادف للكلام عند الاصوليين فانهم حدوه بانه المنتظم من الحروف
المسموعة المتميزة المتواضع عليها اذا صدر عن قادر واحد فالمنتظم حقيقة في الاجسام اذ معناه
الترتيب لكن لما توالت الاصوات على السمع مرتبة شبهت بالاجسام وقيد بالحروف ليخرج المنتظم
من غيره وقيل احترز به عن الحرف الواحد فان اهل اللغة قالوا بل الكلام حرفان اما ظاهرا او في
الاصل كف وع وش فانه في الاصل في بدلالة الرد في التثنية فيقال فيان لكن اسقطت تخفيفا
وليس بجيد فان الانتظام نسبة لا تعقل الا بين اثنين بل الوجه في السد ما قلناه اولا وقولنا
المسموعة احترازا من الكتابة وقولنا المتميزة احترازا عن اصوات الطيور وقولنا المتواضع عليها ليخرج
عنه المهمل وقولنا اذا صدرت من قادر واحد احترازا من ان ينطق قادر بحرف وآخر بآخر فانه لا يسمى
المجموع كلاما لما لم يصدر عن قادر واحد وهذا يقتضي كون الكلمة المفردة كلاما والمحدثون جعلوه اسما
للمفيد وهو الجملة المفيدة خاصة وايضا فقولهم الكلام اقله حرفان اما ظاهرا او في الاصل ينتقض بلام
التمليك وباء الالصاق وفاء التعقيب فانها انواع الحروف وكل حرف كلمة وكل كلمة كلام مع انها غير مركبة
والحركة بعد ان تكون حرفا فانه لا يمكن التعديد في باء علامي والتنوين ولام التعريف وفيه نظر فانا نمنع
كون كل كلمة كلاما بل نخص الكلام بالمركب هذا على اصطلاح الاصوليين واما على اصطلاح النحاة فانه
الجملة المفيدة كما تقدم وهي اما اسمية مثل زيد قائم او فعلية مثل قام زيد وقد تركب تركيبا ثانيا كالقضايا
الشرطية اما المتصلة مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والمنفصلة مثل العدد اما زوج
او فرد واعلم ان الكلام يخرج عن كونه كلاما تارة بالزيادة واخرى بالنقصان كما لو زدنا ان الشرطية في

قولك قام زيدا وحذفت لفظة قام واقسام التركيب اثنا عشر ثلثه مكررة وسبعه مهمله والمستعمل
اثنان اسم مع مثله ومع فعل محكوم به لا يقال سنقض بما ذكرتم بحرف الندا فانه يفيد مع الاسم فان
قلت انه نايب عن الفعل قلت لو كان كذلك لاحتمل التصديق والتكذيب ولجاز ان يكون خطابا مع
ثالث لانا نقول انه انشا فلا يحتمل التصديق والتكذيب ولا يكون خطابا مع ثالث كساير الانشا
البحث الثاني في المعان الانسان مدني بالطبع لا يمكنه ان يعيش وحده كغيره من الحيوانات
بل لا بد له من مشاركة اشخاص اخر من بني نوعه بحيث يستغني بعضهم ببعض في اصلاح جميع ما يحتاج
اليه كل واحد منهم بحسب الشخص فيفعل كل واحد منهم بعض الامور الضرورية في البقا من الحرب واصلاح الماكل
والملبس والمسكن ولا بد في ذلك من ان يعرف كل واحد منهم ما في نفس صاحبه من الحاجات فيضطر الى سلوك
طريق للتعريف وهي متعدده كالحركات والاشارات والرقوم الا انهم وجدوا الكلام انفع في هذا الباب من
غيره اما اولا فلسهوله ادخال الصوت في الوجود لتولده من كيفيه مخصوصة في اخراج النفس الضروري وصرفه
الى وجه ينتفع به انتفاعا كليا اولى من سلوك طريق آخر لا يخلو من مشقه عظيمه واما ثانيا فلان الصوت
يوجد وقت الحاجه اليه ويتلاشى عند انتفايها فكان وضعه اولى اذ غيره قد لا يعدم وقت الاستغنا فيحصل
بالوقوف عليه ضرر واما ثالثا فلان الكلام كما يحصل التعبير به عن الاجسام وتوابعها كذا يحصل التعبير به
عن المحركات بل وعن المعدومات بخلاف الاشارات التي تختص بالمقاربات خاصة على انها قد تقصر ايضا عنها
اذ الاجسام البعيده يتعذر الاشاره اليها والجسم ذو الاعراض المتكثرة يتعذر الاشاره الى بعضها دون بعض
اذ لو ولا انصراف الاشارة الى اللون القايم بالجسم دون الطعم او الحركه القايمين به واما رابعا فلكثرة المعاني التي
يحتاج الى التعبير عنها فلو وضعنا لكل معنى علامة خاصه كثرت العلامات ولم يمكن ضبطها ويحصل الاشتراك
في اكثر المدلولات وهو مخل بالفهم واما خامسا فلان الاصوات اخف الاشيا اذ الافعال الاختياريه اخفه
المقدور عليه في كل الاوقات اخف وما لا تعب فيه ولا مشقة اخف وذلك كله حاصل في الصوت وقد خص
الله تعالى الانسان دون غيره من الحيوانات بكرامه له بالمقاطع الصوتيه ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتيه
حدثت العبارات اللغويه الفصل الاول في مباحث كليه تتعلق بالوضع البحث الاول الواضع اختلف الناس

هنا فذهب بعضهم الى ان دلالة اللفظ طبيعيه اي لذاته وهو منقول عن عباد بن سليمن
الصيمري وبعض المعتزله واصحاب الاكسير وقال المحققون انها بواسطة الوضع
فذهب بعضهم الى ان الواضع هو الله تعالى وبه قال ابو الحسن الاشعري وابن فورك والطاير
وجماعة من الفقها ووضعه مستفاد من جهة التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق اصوات
وحروف ويسمعها واحدا وجماعه او بخلق علم ضروري بذلك وذهب ابو هاشم واصحابه
وجماعه من المتكلمين الى انها اصطلاحيه اما من واحد او جماعة تواطوا على وضع هذه
الالفاظ لمعانيها ثم عرفوا غيرهم بذلك الوضع بالاشارات والقراين كالاطفال والاخرس
الذين يعلمون الوضع بسبب التكرار وقال اخرون بعضها اصطلاحي وبعضها توقيفي و
الاستاذ ابو اسحق القدر الضروري الذي يقع به الاصطلاح توقيف والباقي اصطلاحي
وقال اخرون بالعكس وان ابتدا اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف والجمهور من
المحققين توقفوا هنا وهو اختيار القاضي ابي بكر والغزالي وجزم الجميع ببطلان قول عباد لان الالفاظ
لو دلت بالذات لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولاهتدى كل احد
الى كل وضع وهو معلوم البطلان ولانا نعلم بالضرورة انا لو وضعنا لفظة الكتاب لمعنى الدار
وبالعكس امكن ودلت اللفظتان كما دلتا في اللغه احتج بانه لولا المناسبه الطبيعيه بين
اللفظ ومعناه لكان اختصاصه بذلك المعنى ترجيحا من غير مرجح والجواب منع الملازمه فان الواضع
ان كان هو الله تعالى كان تخصيصه بذلك كتخصيص حدوث العالم بوقت حدوثه وان كان هو البشر
فان المخصص هو خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما في الالقاب احتج الاولون
ومن وافقهم بوجوه الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها فتكون الافعال والحروف كذلك اذ لا
قايل بالفرق ولان الاسم ماخوذ من السمه وهي العلامه والافعال والحروف كذلك فتكون اسما لوجود
المعنى المشتق منه فيها ولتعذر التكلم بالاسما وحدها فتعليمها يستلزم تعليم الافعال والحروف
الثاني انه تعالى ذم من سمى بغير توقيف بقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها

من سلطان فلو لم يكن ما سموه توقيفيا لم يحسن هذا الذم الثالث قوله تعالى واختلاف
ألسنتكم وليس المراد السنتكم اللحمانيه اذ لا اختلاف في تركيبها و تأليفها ولو ثبت فانه في غيرها
ابلغ واكمل وكان يجعله اية اولى من هذه فوجب حمله على اللغات الصادره عن الالسنه واطلق
عليها اسم الالسنه اطلاق اسم العله على المعلول وهو من احسن وجوه المجاز الرابع العمومات
كقوله تعم ما فرطنا في الكتاب من شي تبيانا لكل شي علم الانسان ما لم يعلم واللغات واحد من هذه
العمومات الخامس لو لم تكن اللغات توقيفيه لزم الدور او التسلسل واللازم بقسميه باطل
فالملزوم مثله بيان الشرطيه ان الاصطلاح انما يتم بان يعرف الجماعه المصطلحون
ما يقصده كل واحد منهم وانما يتم ذلك بطريق كالالفاظ والكتابه وعلى كلي التقديرين فلا بد
من طريق وذلك الطريق لا يفيد لذاته بل بالاصطلاح فان كان بالاول دار والا تسلسل
السادس لو كانت اللغات اصطلاحيه لزم ارتفاع الامان عن الشرائع لاحتمال تبدل لغاتها و
لا يجب اشتهارها فان معجزات الرسول عم اشهر منها ولم تتواتر نقلها والامامه والاذان
مع اشتهارهما وتطهارهما في زمن النبي عم والاعلان بهما على رؤس الاشهاد وقد اختلف فيهما
احتج ابو هاشم بقوله تعم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دلت على سبق الوضع على الرسالة
فلو كانت اللغات توقيفيه لتاخرت عنها اذ التوقيف من الله تعم انما هو على لسان رسله ولانها
لو كانت توقيفيه لكانت اما بالعلم الضروري بانه تعم وضع تلك الالفاظ لمعانيها او لا والاول
اما ان يكون ذلك العلم خلقه في عاقل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به ضروريا
اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم به فان العلم بالصفه مسبوق بالعلم بالموصوف
لكن التالي باطل والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل
لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومناسباتها وتراكيبها العجيبه واما الثاني
وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا لافتقر السامع في كون ما سمعه
موضوعا بازاء معناه الى طريق وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح واحتج

ابوا حي

ابو اسحق بان الاصطلاح موقوف على تعريف كل واحد منهم غيره ما في ضميره على ما تقدم وان
عرفه باصطلاح اخر تسلسل فلا بد في اول الامر من التوقيف ثم من الجائز ان يحدث بعد ذلك لغات
كثيره بالاصطلاح بل الواقع ذلك فان كل وقت يحدث لاهله اصطلاحات لم يكونوا يعرفونها
من قبل والاعتراض على الاول من وجوه الاول جاز ان يكون المراد من التعليم الالهام بالاحتياج
الى الالفاظ وبعث عزمه على وضعها وسبب التعليم اليه تعم لانه الهادي اليه لا انه علمه بالخطاب
لقوله وعلمناه صنعة لبوس ب اعطاه ما تمكن به من الوضع وليس التعليم ايجاد العلم
بل فعل صالح لان يترتب عليه حصول العلم يقال علمته فلم يتعلم ج ما يفعله العبد منسوب
اليه تعم باعتبار انه الموجد للعبد فالعلم الحاصل بعد الاصطلاح يكون مسندا اليه تعم بالاثر
فصح اسناد التعليم اليه د يجوز ان يكون المراد من الاسما الصفات والعلامات مثل ان
الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك فان الاسم ماخوذ من السمه والعلامه او من
السمو وكل معرف لغيره اسم له وتخصيصه باللفظ المعين عرف خاص ه جاز ان يعلمه ما اصطلح
عليه قوم تقدموه و اراد كل الاسما في كل زمان او الاسما التي في زمانه م ز يجوز ان يكون
قد انسها لم يعلمها اولاده او تعلمت لو م ع فاصطلح اولاده على وضع هذه اللغات الموجوده
لنا والكلام انما هو في هذه اللغات ح يجوز اراده المسميات بدليل قوله تعم ثم عرضهم على الملائكه
وفيه نظر ط توقف نطق الاسما على نطق الحروف والافعال لا يستلزم لو سلم توقف التعليم على
الاصطلاح فيهما ي كون الاسم من التسميه لا يستلزم صدقه على الافعال والحروف د لا
يجب صدق المشتق على كل ما وجد فيه المعنى وعلى الثاني ان الذم ليس باعتبار التسميه لا غير بل
باطلاق اسم الالهه على الاصنام مع اعتقاد تحقق المسمى فيها وعلى الثالث اذا خرجت الحقيقه
وتعين المجاز لم يكن حمله على اللغات اولى من حمله على الاقدار على اللغات او على المخارج وفيه نظر
لا ولويه اللغات من وجهين احدهما ان استعمال اسم العله في المعلول اولى من غيره واللغه صادره عن
اللسان وليس الاقدار على اللغات صادره عنه وكذا المخارج بل نسبه اللسان اليهما نسبه المحل

الى الحال الثانى ان في هذا زياده اضمار بخلاف ما قلناه وعلى الرابع ان المراد انما ورد في الكتاب
لا تفريطه فيه سلمنا لكن المراد ما فرطنا في شى من الاحكام سلمنا ان المراد انه شى كل شى لكن جاز
ان يكون معرفا اللغات من تقدم وكذا باقى الايات وعن الخامس لم لا يعلم الاطفال اللغات من
اباهم بتكرر الخطاب عليهم مره بعد اخرى توقيفيه تعلمها من تقدم منا ثم اصطلحوا على هذه الاسما
اذا كان لا بد من لغة توقيفيه فلنكن هذه لانا نقول نمنع ذلك وقولك لا يفيد التبيين ونبه نظر
اذ البحث غير مختص بلغة خاصة وعلى السادس انه لو غير لاشتهر والمعجزات مما خفي بعضها حتى
صار احادا لاشتهار غيرها والاكتفاء بالكتاب العزيز عنها واختلاف فصول الاذان لاحتمال
تسويغ او غلط المؤذن فنقص او زاد مره فنقل واشتهر او غلط السامع وعلى الحجه الاولى
للبهشميه المنع من انحصار التوقيف في البعثه بل جاز ان يكون بالوحى او بعلم ضرورى يخلقه الله
ثم وعلى الثانيه يجوز ان يخلق علما ضروريا بان واضعا وضع هذه الالفاظ لمعانيها وان لم
يخلق العلم الضرورى بان الواضع هو الله سلمنا لكن لا يلزم من العلم الضرورى بانه تعالى هو الواضع
العلم الضرورى بذاته وصفاته الايجابيه والسلبيه اقصى ما في الباب انه يحصل العلم به من بعض
الاعتبارات وذلك لا يكفي في معرفته ثم ينتفى التكليف بمعرفته كما كان سلمنا لكن لا نسلم انه
ينافى التكليف مطلقا بل التكليف بمعرفته خاصه لذلك الشخص ولا ينافى التكليف بسائر الا
سلمنا لكن جاز ان يخلقه بعد المعرفة النظريه سلمنا لكن جاز ان يخلقه في غير العاقل واذ قد
ظهر ضعف الكلامين فالاقرب التوقف ونجوز كل واحد منها وان كان التوقيف اقوى البحث
الثانى في ان اللغه لا تثبت بالقياس اختلف الناس في ذلك فقال القاضى ابو بكر وابن شريح وجماعه
من الفقهاء واهل العربيه انها تثبت قياسا ونفاه اكثر الشافعيه والحنفيه وجماعة من الادباء و
ليس الخلاف في اسماء الاعلام لانها غير موضوعه لمعان توجبها والقياس لا بد فيه من جامع ولا يكون
في علمه باعتبار ومعرفه واذا قيل هذا سيبويه فالمراد انه حافظ كتاب سيبويه او محيط بجمله ولا
في اسماء الصفات لانها وضعت للذين كالعالم المميز بذلك عن غيره ولان اطرادها واجب نظرا الى تحقق

معنى

معنى الاسم فان معنى العالم من قام به علم وهو محقق في كل من قام به علم فاطلاق اسم العالم عليه
بالوضع لا بالقياس اذ ليس جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس ولا في نحو رفع
الفاعل بل الخلاف انما هو في اسماء وضعت على مسمياتها مستلزمه لمعان في محالها وجودا و
عدما وذلك مثل اطلاق اسم الخمر على النبيذ باعتبار مشاركته للمعتصر من العنب في الشده
المطربه المخمره على العقل ومثل اطلاق لفظه السارق على النباش بواسطه مشاركته للسارق
من الاحياء في الاخذ خفيه ومثل اطلاق اسم الزانى على اللائط لمشاركه الايلاج المحرم والجواز
لا قياس لنا وجوه ما سياتى من ابطال العمل بالقياس انه اثبات اللغه بالمحتمل
ان اهل اللغه ان وضعوا الخمر لكل مسكر كان تناوله للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس وان
وضعوه للمعتصر من العنب خاصه كان التجاوز الى النبيذ على خلاف قانون اللغه وان اطلقوا
احتمل كلا منهما على التساوى فلا يدل على احدهما دون الاخر احتجوا بوجوه الدوران وسائر
ان الاسم دار مع الوصف في الاصل وجودا وعدما وذلك يقتضى بالعليه وجود الاسم في الفرع
تبعا لوجود الوصف فيه ان العرب انما سمت بالانسان والفرس من كان في زمانهم
ثم طردنا عن الاسم لما وجد في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول فان العرب انما نطقت
برفع ما نطقوا به فاعلا ونصبوا ما نطقوا به مفعولا ثم حملنا نحن الباقى عليه للمشاركه في وصف
الفاعليه والمفعوليه وذلك محض القياس ولقوله تعالى فاعتبروا فانه كما دل على القياس
الشرعى دل على اللغوى ان القياس يقطع وشارب النبيذ يحد وكذا اللائط من غير ورود
شرع فيهم بل لمجرد القياس في الاسماء والجواب عن الاول ان الدوران هنا لا يدل على عليه الوصف
بمعنى الباعث بل بمعنى الاماره وكما دار اسم الخمر مع الشده المطربه كذا دار مع الشده المعتصره من ماء
العنب وخصوص ما ذكرتموه بتسميه الرجل الطويل والفرس الاهوادهم والمتلون بالبياض
والسواد ابلق مع عدم الاطراد ودوران الاسم مع الوصف في الاصل وجودا وعدما وعن الثانى
ان التسميه ليس على نحو القياس بل العرب وضعت تلك الالفاظ لاسماء الاجناس بطريق العموم

لمعنى ثم تسامح على ذلك المعنى وعن الثالث بمنع دلالته على القياس على ما ياتى ويمنع العموم فى
كل اعتبار وان عم المعتبر ويمنع حد شارب النبيذ بالقياس فى التسميه بل بالنص كما فى قوله عم ان
من التمر خمرا وهو يوصف لا قياس فى اللغه او بالقياس فى الحكم وهو ان العله فى حد شارب
الخمر لاجل تناوله المسكر وهو موجود فى النبيذ وحد اللايط للمشاركه فى المعنى وهو الايلاج المحرم
لا التسميه وقطع النباش لمشاركه السارق لا لاجل الحاقه فى التسميه كما فى الاقيسه الشرعيه
وانه لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ والدليل عليه ان المعانى غير متناهيه والالفاظ متناهيه
وذلك يوجب احد الامرين اما خلو البعض عن الالفاظ وهو المراد او وضع اللفظ لما لا يتناهى من المعانى
وهو محال لان وضعه لما لا يتناهى يستلزم تعقله وتعقل ما لا يتناهى محال اما المقدمه الاولى فلان
من جملة انواع المعانى الاعداد وهى غير متناهيه واما الثانيه فلانه مركب من الحروف المتناهيه
والمركب من المتناهى يكون لا شك متناهيا واذا ثبت خلو بعض المعانى عن الالفاظ فنقول
المعانى قسمان منها ما تكثر الحاجه الى التعبير عنه لكثره مدلولها بين الناس وعليه
لها فيجب وضع الالفاظ بازايها لوجود القدره والداعى وانتفا الصارف ومنها ما لا تكثر
الحاجه الى التعبير عنه فانه يجوز خلوها عن الالفاظ وذلك كانواع الروايح واعلم ان اللفظ
المشهور بين الناس الخواص والعوام لا يجوز وضعه لمعنى خفى لا يعرفه الا الاذكيا كما يقوله ابو هاشم
وجماعه من مثبتى الاحوال ان الحركه ليست عباره عن التحرك المعلوم بين الناس بل هى موضوعه
بازا معنى يوجب للجسم كونه متحركا لان المعلوم عند الجمهور ليس الا كون الجسم متحركا فاما تلك الحاله
التى يجعلونها معنى يوجب التحركيه فغير معلوم لاكثر العقلا فلا يكون اللفظ موضوعا له بل لا معنى
للحركه الا نفس كون الجسم منتقلا وفيه نظر لان الواضع ان كان هو الله تع فنسبه المعانى اليه
كلها على السوا فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده والخفا عند الناس لا يمنع الوضع منه
وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازايه
ثم خفى على غيره ذلك المعنى واستعمله فى لازمه واشتهر الثانى وان كان الاصل هو المعنى الدقيق

فى تعبير الغرض بالوضع الغرض من وضع الالفاظ المفرده لمسمياتها المكنه من
تفهيم ما تركب من مسمياتها بواسطه تركيب تلك الالفاظ المفرده وليس الغرض ان تعاد بها والا
لزم الدور لان افاده الالفاظ المفرده لمعانيها موقوفه على العلم بكونها موضوعه لتلك المسميات
وذلك العلم متوقف على العلم بتلك المسميات فلو استفيد العلم بتلك المسميات من تلك
الالفاظ المفرده لزم الدور لا يقال هذا وارد فى المركب اذ لا يفيد معناه الا بعد العلم بوضع ذلك
المركب له فيستدعى سبق العلم بمعناه فلو استفيد العلم بالمعنى من المركب لزم الدور لانا نقول يمنع
افاده المركب لمعناه على العلم بوضعه له وذلك لانا متى علمنا وضع كل واحد من المفردات لمعناها
وعلمنا دلالة الحركات المخصوصه على النسب المخصوصه لتلك المعانى فاذا توالت الالفاظ
المفرده بحركاتها المخصوصه على السمع استحضرت تلك المعانى المفرده مع نسبه بعضها الى البعض
واذا حصلت المفردات مع النسب ذهنا حصل العلم بالمعانى المركبه وفيه نظر فان الغرض من وضع
اللفظ قد بينا انه تعريف الغير ما فى ضمير المتكلم من المعانى المدلول عليها بالالفاظ سوا كانت المعانى
مفرده او مركبه ولا دور هنا فانا لا نستفيد العلم بتلك المسميات من تلك الالفاظ بل نستفيد
قصد المتكلم او غرضه من المعانى المفرده من ذلك اللفظ المفرد واعلم ان الالفاظ لم توضع للدلاله
على الموجودات الخارجيه بل للدلاله على الذهنيه اما فى المفردات فلانا اذا ظننا فى جسم بعيد انه
صخره سميناه بذلك فاذا ظهر لنا انه انسان سميناه باسم الانسان فاختلاف الاسما عند اختلاف
الصور الذهنيه يدل على ان اللفظ يدل عليها واما فى المركبات فلانا اذا قلنا قام زيد لم يفد قيامه والا
لم يكن كذب بل الحكم به فاذا عرفنا ان ذلك الحكم صواب استدللنا به حينئذ على الوجود الخارجى فاما
ان يكون اللفظ دالا على ما فى الخارج فلا وفيه نظر فان الواضع انما وضع الالفاظ للمعانى الخارجيه
والحقايق العينيه وامر من يحدث على لغته باستعمال اللفظ فيما وضع له والمخيل للصخره انسانا انما
سماه صخره الخارجيه بالانسان لانه تصوره من الصور الانسانيه ثم انه حكم بمطابقه ما فى ذهنه للخارج
فاخطا فى الاطلاق فاللفظ الموضوع للخارجى لم يختلف فى نفس الامر وجواز اطلاق اللفظ على الشى بشرط

باعتقاد انه كذلك فى الخارج والكذب فى المركب انما يمتنع لو كانت دلالته قطعيه
فى كيفيه تعريف الوضع   اعلم ان الامور الشرعيه ترجع الى الكتاب والسنه وبما عرسار فيجب البحث
عن النحو المتعلق بهما والتصريف واللغه حيث انهما واردان بلغه العرب لما ستعرف من ان ما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب ولا طريق للعقل المحض الى معرفه هذه الاشيا المتعلقه بالنقل وان
طرق المعرفه اما النقل والمركب من العقل والنقل اما النقل فمنه متواتر وهو ما يعلم وصفه بنقل
مفيد للعلم كالسماء والارض ورفع الفاعل ونصب المفعول واما احاد وهو كثير واما المركب
فهو كما اذا استندنا بالعقل جواز الاستثنا من الجمع وانا لا الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل
نعلم بالعقل بواسطه النقل ان الجمع للاستغراق وقد اعترضنا بامتناع التواتر وان الالفاظ
الخفيه وبيانه انهم اختلفوا فى لفظه الله فزعم قوم انها سريانيه عربيه واخرون جعلوها
عربيه واختلفوا فقال قوم انها موضوعه واخرون انها مشتقه واختلف المشتقون اختلافا
عظيما وكذا اختلفوا فى الايمان والكفر والصلوه والزكوه حتى قال بعض المحققين فى علم الاسماء
ان الصلوه ماخوذه من الصلوين وهما عظما الورك ولا شك فى انه غريب وكذا اختلفوا فى صيغه الامر
والنهى وصيغ العموم مع شده حاجتهم الى التعبير عن ذلك كله وعظم شهرتها واذا كان الظاهر حاله
ذلك فكيف الخفى وكيف يدعى التواتر فى مثل ذلك ولا يكفى دعوى التواتر فى القادريه وكذا عرفا
لان ذلك يوجب الشك فى المسمى لانا اذا علمنا اطلاق لفظه الله تعالى على الاله من غير ان نعلم هل المسمى
الذات او كونه معبودا او قادرا على الاختراع او ملجا الخلق او كونه محتجبا بحجب العقول فى ادراكه الى
غير ذلك من المعانى المستعمل فيها هذا اللفظ لم يعلم المسمى قطعا وايضا من شرط التواتر استوا الطرفين
والواسطه وذلك غير معلوم الثبوت فى جميع الازمنه فى النحو واللغه والتصريف وان علمنا حصول
الشرط فى زماننا لا يتقال احتراز من شاهدناه مع بلوغهم حد التواتر ان من احربهم كذلك وهكذى
الى ان ينتهى النقل عن الرسول عم ولانها لو تجرد وضعها لاشتهر لتوفر الدواعى على نقله لانا نقول كل من
سمع لغه نقسه من غيره لم يسمع منه انه سمعها من اهل التواتر بل غايته نقلهم الاسناد او كتاب مصحح و

ليس

ليس وضع اللفظ للمعنى من الامور العظيمه التى تشتهر وتتوفر الدواعى عليه ولانا نسمع من كثير من
العرب فى زماننا الفاظا فاسده واعرابا مختلا مع انا لا نعرف المتغير ولا زمانه سلمنا لكنه قد
اشتهر فان اللغه انما احدث عن جمع محصور كالخليل وابى عمرو بن العلا والاصمعى وابى
عمرو والشيبانى وامثالهم وهولا ليسوا معصومين ولا بلغوا حد التواتر فحينئذ لا يحصل
القطع بصدق قولهم ولا يكفى القطع بصدق بعضها فانه غير معلوم العين فلا لفظ
الا ويجوز ان يكون خطا واما الاحاد فلا يفيد الا الظن ومعرفه القران والسنه يتوقف
على معرفه اللغه والنحو والتصريف واذا كانت مظنونه كان مدلول القران والسنه ظنيا
وهو بالاجماع ولان خبر الواحد انما يفيد الظن لو سلم عن المعارض والقدح فى العاقل و
هو منتفى هنا فان اجل ما صنف فى النحو واللغه كتاب سيبويه وكتاب العين وقدح الاوفر
فى كتاب سيبويه وفى مصنفه ظاهر واتفق جمهور اهل اللغه على القدح فى كتاب العين و
اورد ابن جنى فى الخصايص بابا فى قدح اكابر الادبا بعضهم فى بعض وبابا اخر فى ان
لغه اهل الوبر اصح من لغه اهل المدر وعرضه القدح فى الكوفيين وبابا اخر فى العرض
لم يعلم الامر ابن احمد الباهلى وروى عن رؤبه وابنه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقا
اليها وكذا قال المازنى ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم ونسب الاصمعى الى الخلاعه
وزياده الفاظ فى اللغه لم تكن ومن المحال قيام الاصوليين الدلاله على ان خبر الواحد فى
الشرع حجه ولم يقيموا فى اللغه التى هى الاصل فكانت اولى ويجب ان يبحثوا عن روايتها و
جرحهم وتعديلهم كما فى رواه الشرع والقضا فان الروايه تقبل مع عدم التطرق اليها بالزيادة
والنقصان وقد حصلا هنا اما الزياده فكما نقل عن رؤبه وابنه والاصمعى والمازنى و
اما النقصان فقد روى ابن جنى ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت
العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اشتهر ورجعت العرب الى اوطانها راجعوا
الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه فلم يظفر الا بالقليل وروى ابن جنى

عن يونس بن حبيب وابي عمرو بن العلاء ان ما انتهى مما قالته العرب الا اقله ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير وروى كثيرا في معناه
وهو دون سطر في الشعر واعراض الاحداث على اللغة وقد عجز الصحابة عن ضبط ما شاهدوه
في العموم خمس مرات وهو دون سطر في التغير واعراض الاحداث على اللغة وقد عجز الصحابة
عن ضبط ما شاهدوه في القوم خمس مرات وهو فصول الاذان والاقامة والجهر بالقراءة
ورفع اليدين فاذا كانت الظاهرة كذلك فكيف حال اللغات وكيفية الاعراب مع قلة
وقوعها وعدم اشتغالهم بتحصيلها الا بعد انقراض عصر الصحابة والتابعين واما الاستدلال
بالمقدمات النقلية فانما يتم لو امتنعت المناقضة على الواضع وانما يمتنع لو كان الواضع
هو الله تعالى وذلك غير معلوم فلا يحصل الجزم بالاشياء لا يقال قد اجمعوا على الاستدلال
بهذا الطريق في مباحث النحو والتصريف والاجماع حجة لانا نقول اثباتنا الاجماع سمعي
وكل سمعي فرع على النحو واللغة والتصريف فلو اثبتنا الاصل بالاجماع دار والجواب عن هذه
الاشكالات ان من النحو واللغة والتصريف ما هو متواتر قطعا لا يقبل التشكيك وانها في
الازمنة الماضية كذلك كلفظ السماء والارض فانا نعلم قطعا استعمالهما في معنيهما الان
في زمن الرسول عليه السلام والقدح في مثل ذلك غير مقبول لجريانه مجرى سفسطة السوفسطائية
ومنها ما يعلم بالاحاد واكثر الفاظ القران من الاول في نحوه وتصريفه فما سبب الحجة
به واما الثاني فقليل جدا ونتمسك به في ظنيات المسائل لا في علمياتها العمل بالظن
ثبت بالاجماع والاجماع ثبت بالقسم الاول العلمي لا بالثاني الظني

الفصل الثاني في تقسيم دلالة الالفاظ وفيه مباحث الاول

اللفظ اما ان يدل على المعنى بتوسط
وضعه له فيكون الدلالة مطابقة كالبيت الموضوع لمجموع الجدار والسقف او بتوسط جزء
تمام الوضع فيكون الدلالة تضمنا كدلالة البيت على احد جزئيه او بتوسط لزوم لما له الوضع وهو
تسمى دلالة الالتزام كدلالة البيت على وقايته الحر والبرد ودلالة السقف على الجدار والمراد من الدلالة
فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع وقيدنا بالتوسط

في الدلالات الثلث ليخرج اللفظ المشترك بين الكل وجزئه او بينه وبين لازمه والمطابقة و
تضمنه صرفة والباقيات لمشاركته من الوضع والعقل فان اللفظ اذا وضع للمركب والملزوم
كان فهم المركب والملزوم مستلزما لفهم الجزء واللازم ويشترط في الالتزام اللزوم الذهني والا
لم يحصل الدلالة الالتزامية لعدم الوضع فيه وعدم دخوله في الموضوع له اللفظ فلو لم يلزم
من العلم بالماهية العلم به انتفت الدلالة مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي قيل لان الجوهر
والعرض متلازمان ولا يستعمل اللفظ الدال على احدهما في الاخر وليس بجيد فانه لا يلزم من
حصول الشرط حصول المشروط نعم الحق وجود الدلالة مع المعاندة الخارجية كدلالة العدم
على الملكة ثم اللزوم الذهني شرط لا سبب

البحث الثاني في المفرد و[illegible]

اعلم ان الالفاظ
تحدو وحدو المعاني وكما ان من المعاني ما هو بسيط مفرد وما هو مركب وكذا من الالفاظ مفرد
ومنها مركب وذلك لان الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على شيء البتة حين هو
جزؤه فيسمى مفردا كزيد واما ان يقصد كغلام زيد فيسمى مركبا ومؤلفا وقولا وقيل المفرد اللفظ
بكلمة واحدة والمركب ما استعمل على كلمتين فصاعدا فنحو مركب بهذا المعنى دون الاول ونحو ضرب
بالعكس والزم الاولون التركيب في نحو ضارب ويخرج مما لا يحصى وليس بجيد اذ الدال المجموع
وما يدل جزء من اجزائه دون الباقي في عمرو ايضا لانه ضم مهمل الى مستعمل وهو غير مفيد ونحو عبد
الله اذا جعل علما على شخص مفرد حال العلمية لان كل واحد من جزئيه حينئذ لا يقصد به الدلالة
على شيء اصلا ولا ينافي ذلك القصد بالارادة اخرى واعتبار اخر وهو اعتبار الوضعية فانه
حينئذ يكون مركبا

البحث الثالث في الذاتي والعرضي

اعلم ان اللفظ المفرد اما ان يمنع نفس تصوره
من الشركة فيه وهو الجزئي الحقيقي ويطلق الجزئي على كل اخص تحت اعم وهو اعم الا عموم الجنس لا لما كما
تصورا ولا يمنع وهو الكلي واقسامه بالنسبة الى جزئياته قسمان ذاتي وعرضي والذاتي اما نفس
الماهية او جزؤها فالاقسام ثلثة الاول ان يكون الكلي نفس الماهية وهو النوع الحقيقي و
يرسم بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو ولا يشترط الكثرة الخارجية

ويطلق النوع على احص الكليين المقولين في جواب ما هو وهو الاضافي وبينهما عموم من وجه
ان يكون جزء الماهيه فان كان مقولا في جواب ما هو بحسب الشركه فهو الجنس ويرسم بانه
الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو ولا بحال الشركه فمنه قريب ومنه
بعيد وان لم يكن مقولا في جواب ما هو بل في جواب ما هو قولا بحال الشركه ان يكون
خارجا عن الماهيه ويسمى العرضي وهو اما ان يختص بحقيقه واحده ويسمى الخاصه وترسم بانها
كليه يقال على افراد حقيقه واحده فقط قولا عرضيا واما ان لا يختص ويسمى العرض العام
ويرسم بانه كلي يقال على افراد حقيقه واحده وعلى غيرها قولا عرضيا واما ان لا يختص
ويسمى العرض العام ويرسم بانه كلي يقال على افراد حقيقه واحده وعلى غيرها قولا عرضيا
فالكليات هذه الخمس لا غير وللذاتي خواص ثلث الاولى انه يمتنع تصور الشي الا اذا تصور
ما هو ذاتي له اولا اي يتقدم عليه في الوجودين والعدمين الثانيه انه يمتنع سلبه عما هو ذاتي له
اولا اي يتقدم عليه في الوجودين والعدمين الثالثه انه يمتنع سلبه عما هو ذاتي له الرابع
عدم احتياجه الى عله مغايره لعله الماهيه فان جاعل السواد هو الذي جعله لونا والا لكان
حقيقه والباقيان اضافيتان وقد تتصاعد الاجناس مرتبه فلا بد من الانتهاء الى
ما لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس وتتنازل الانواع الى ما لا نوع تحته وهو السافل
وبينهما مراتب متوسطه والعرضي قد يكون لازما وقد يكون مفارقا واللازم اما للماهيه
او للوجود والمفارق اما سريع الزوال او بطيه وعلى كلي التقديرين فاما سهل الزوال او
عسر واللازم اما بوسط او بغير وسط فهذه جمله مختصره في الكليات والاستقصا في
في كتبنا المنطقيه البحث الرابع في بسايط الكلام اللفظ المفرد ان لم يستقل بالدلاله فهو الحرف
وان استقل فان لم يدل على الزمان المعين بصيغته ودوامه فهو الاسم وان دل فهو الفعل
بفصول الفعل ملكات بخلاف قسميه والاسم قد يدل على معنى هو الزمان كاليوم والامس وقد يدل
على معنى جزوه الزمان كالمتقدم والمتاخر والصبوح والغبوق والزمان هنا غير معين وانما يتعين

بالتصريف

بالتصريف كتقدم ويتقدم واصطبح ويصطبح وقد لا يدل على الزمان البته كالجسم وايضا
الاسم اما ان يكون مفهومه مانعا من الشركه فاما ان الى ما يرجع اليه وهو المضمر
اولا وهو الاعلام اذ لا يمتنع فقد يكون اسما للماهيه كالسواد ويسميه النحويون اسم الجنس او
لموصوفيه امر ما بصفه وهو المشتق كالضارب وهو شي ما مجهول عند السامع من حيث الذات
معلوم من حيث هو الوصف ويختص بصحه الاخبار عن مسماه بمجرد ذكره بخلاف قسميه لا لان
هذا اخبار عنهما خاص لانا نقول اخبرنا عنهما لا بمجرد ذكرهما بل معبرين عنهما باسمين لا
يقال يصح ان يقال ضرب فعل ماض وفي حرف جر لانا نقول الاخبار عنهما لا بمجرد ذكرهما
بل معبرين عنهما باسمين لا يقال يصح ان يقال ضرب فعل ماض وفي حرف جر لانا نقول الاخبار
هنا عن اللفظ الاخص المسمى لا يقال يصح ان يقال ضرب لا يخبر عن مسماه بمجرد ذكره لانا نقول
الاخبار هنا عن اللفظ ايضا لا امتناع ان يكون المسمى ضرب مسمى وينقسم الى صحيح وهو ما لم
يكن في اخره الف ولا يا قبلها كسره والى معتل اما مقصور وهو ما كان في اخره الف واما منقوص
وهو ما كان في اخره يا قبلها كسره وان كان في اخره همزه قبلها مد فهو الممدود وينقسم الى معرب اما منصرف
وهو ما يصلح ان يدخله حرف تنوين وغيره وهو ما لا يصلح ذلك فيه من المعربات واما مبني و
هو ما شانه مبني الاصل وايضا فهو اما ظاهر واقل ما يكون من ثلثه احرف حذرا من الاجحاف وتنوع
نوبه بالنسبه الى قسميه اللذين يمكن وجود الثلثه فيهما وقد يحذف الثالث لعارض كيد ودم واب
ولان الاول لا يمكن ان يكون ساكنا والموقوف عليه لا يكون متحركا ولا بد من متوسط للتنافر بين المتحرك
والساكن وجبت النكوه لا يقال المتوسط ان كان متحركا حصل التنافر بينه وبين المتحرك والساكن
وجبت النكوه لا يقال المتوسط ان كان متحركا حصل التنافر بينه وبين الاخر وان كان ساكنا
فالتنافر هو والاول لانا نقول انه متحرك ولا منافره بينه وبين الاخير حينئذ من حيث ان اللسان
قد عرض له الكلال بوارد المتحركين وطلب الراحه بالساكن واما مضمر اما متصل كالتاء من
فعلت والكاف من ضربك واليا من غلامي واما منفصل كهو وانت وتثنيتهما وجمعهما واما مبهم

هنا عن اللفظ الاخص المسمى م

كاسما الاشاره نحو ذا وما وشما وجمعها وقد يدخل عليها ها التنبيه في اولها وكاف الخطاب في اخره والمنسوب ما دخل عليه يا النسب كهاشمي وعلوي والفعل منقسم باقسام الزمان الى ماض كضرب ومضارع كيضرب وهو مشترك بين الحاضر والمستقبل ويخلص لاحدهما بالقراين كالان في الحاضر والسين وسوف في المستقبل ويختص المضارع بحروف المضارعه في اوله وهي الهمزه والنون والتا واليا واما فعل الامر فما نزع عنه حرف المضارعه والماضي اذا اسند الى ظاهر فهو مفرد والا فمركب لاشتماله على الضمير وافعال المضارعه عند الغايب عند بعضهم مركبه وعند اخرين مفرده واما الحرف فانما اتي به رابطه بين الاسم والفعل واقسامه ثلثه ا ما يكون حرفا خاصه كمن والى وحتى وفي والبا واللام ويا القسم وواوه وتاوه والثاني ما يكون حرفا تارة واسما اخرى كعلى وعن والكاف ومذ ومنذ الثالث ما يكون حرفا تاره وفعلا اخرى كحاشى وعدا وخلا وسياتي البحث في ذلك كله ان شا الله تعالى البحث الخامس في

نسبة اللفظ الى المعنى اللفظ المفرد والمعنى اما ان يتحدا او يتكثرا او يتحد اللفظ ويتكثر المعنى او بالعكس فالاقسام اربعه ا ان يتحدا معا فان كان المعنى مانعا من الشركه لنفس تصوره فهو العلم او المضمر او المبهم على ما سبق وان لم يمنع فهو الكلي وان تساوت افراده فيه فهو المتواطي اي المتوافق لتوافق افراده فيه وان تفاوتت فان كان بعضها اشد فيه من الاخر كالبياض بالنسبه الى بياض الثلج او العاج او كان بعضها اولى من الاخر كالوجود للجوهر والعرض او كان بعضها اقدم من البعض الاخر فيه كالوجود للعله والمعلول سمي مشككا من حيث مشابهته للمتواطي باعتبار اتحاد المعنى وللمشترك باعتبار اختلاف افراده فيه فالناظر فيه يشك هل هو مشترك او متواطي وللمنافيه نظر ذكرناه في كتبنا العقليه ب ان يتكثرا معا وهي الالفاظ المتباينه كانسان وفرس سوا كانت المسميات متباينه بذواتها كهذا المثال او كان بعضها صفه للبعض كالسيف والصارم او صفه للصفه كالناطق والفصيح ج ان يتكثر اللفظ ويتحد المعنى وتسمى المرادفه كالانسان والبشر سوا كانت من لغه واحده او من لغات د ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى فهذا اللفظ لا يخلو اما ان يكون قد وضع اولا لمعنى ثم نقل الى الثاني او وضع لهما معا فالاول ان لم يكن النقل لمناسبه فهو المرتجل وان كان النقل لمناسبه فان كان

دلالته

دلالته بعد النقل على المنقول اليه اقوى سمي بالنسبه اليه منقولا لغويا ان كان الناقل اهل اللغه وشرعيا ان كان هو الشرع كالصلوة والزكوه وعرفيا ان كان الناقل اهل العرف اما العام كالدابه او الخاص كاصطلاحات النحاه وغيرهم وان لم يكن اقوى سمي بالنسبه الى الاول حقيقه وبالنسبه الى الثاني مجازا فان كان جهة النقل المشابهه سمي مستعارا وان كان اللفظ موضوعا لهما معا دفعه فان كانت افادته لهما على السوا فهو المشترك بالنسبه اليهما معا والمجمل بالنسبه الى كل واحد منهما فان كون اللفظ موضوعا لهذا وحده ولذاك وحده معلوم فكان مشتركا من هذه الحيثيه وكون المراد هذا او ذاك غير معلوم فكان مجملا من هذه الحيثيه وقيل بالعكس وان كانت دلالته على احدهما اقوى سميت اللفظه بالنسبه الى الراجح ظاهرا وبالنسبه الى المرجوح ماولا وفيه نظر فانه تعطى كون المشترك حريا بالمواضع اللفظ فيه لمعنيين دفعه وكون الظاهر والماول حريا بخلافه وليس بجيد اما اولا فلانا لا نشترط في المشترك اتحاد زمان الوضع بل لو وضع اولا لمعنى واستعمل فيه او وضع ثانيا لمعنى اخر واستعمل فيه وتساوى الاستعمال فيهما سمي مشتركا واما ثانيا فلان الظاهر والماول قد يوجد في الوضع الواحد كما في الحقيقه والمجاز والاجود ان يقال ان وضع لمعنيين وضعا اوليا سوا كان الزمان واحدا او متعددا وسوا كان الواضع واحدا او اكثر فهو المشترك والا فما تقدم من الاقسام ثم نقول اللفظ ان لم يحتمل غير ما افاد له واريد منه فهو النص وان احتمل غيره فان تساويا فالمجمل والا فالراجح هو الظاهر والمرجوح هو الماول واعلم ان الاقسام الثلثه الاول اشتركت في الوحده وعدم الاشتراك فهي نصوص واما الرابع فينقسم الى الاربعه اذا عرفت هذا فنقول النص والظاهر قد اشتركا في مطلق الرجحان الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض فالمشترك فيه وهو مطلق الرجحان يسمى المحكم فهو جنس لنوعي النص والظاهر والمجمل ليس براجح ولا مرجوح والماول مرجوح فلا يكون راجحا قطعا فقد اشترك المجمل والماول في عدم الرجحان الا ان المجمل وان كان غير راجح فهو غير مرجوح والماول مرجوح ويقال للمشترك بينهما المتشابه فهو جنس لنوعي المجمل والماول

البحث السادس في اللفظ المركب قد عرفت ان الغاية في الوضع للالفاظ افادة ما في
الضمير عند المحاورة وانما يكثر ذلك في المركبات فالقول المبهم اما ان يفيد طلب شي افادة
اوليه اى وضعيه اولا والاول اما ان يفيد طلب ذكر ماهية الشي ويسمى الاستفهام
او طلب التحصيل فان كان على وجه الاستعلا فهو الامر وان كان على وجه الخضوع فهو السؤال
وان كان على وجه التساوى فهو الالتماس سوا كان الطلب لتحصيل الوجود او العدم وان
لم يقصد طلب شي افادة اوليه فاما ان يحتمل التصديق والتكذيب لذاته وهو الخبر والقصة
والقضيه والقول الجازم اولا يحتملهما ويسمى التنبيه ويندرج فيه التمنى والترجى والقسم
والندا والتعجب والحصر بالاستقرا وفيه نظر فان التمنى والترجى يشتملان على الطلب وقد
جعلا في التقسيم قسمين وكذا اطلب مثل القيام فانه خبر ويدل على طلب الفعل دلالة اوليه
واما دلالة الالتزام فاعلم ان المعنى المستفاد منها اما ان يستفاد من معانى المفردات او من
تركبها فالاول ان كان المدلول عليه بالالتزام شرطا للمدلول بالمطابقة سميت دلالة الاقتضا
وذلك الاشتراط قد يكون عقليا مثل رفع عن امتى الخطا فان العقل دل على عدم الصحه الا باضمار
الحكم الشرعى وقد يكون شرعيا كنذر العتق فانه يستلزم تحصيل الملك اذ لا يمكنه الوفاء
شرعا الا معه وان كان المدلول بالالتزام تابعا لتركبها فاما ان يكون مكملا لدلالة تحريم
التافيف على تحريم الضرب اولا يكون وحينئذ فقد يكون المدلول عليه بالالتزام ثبوتيا كقوله
تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا
فانه يدل بالالتزام على ان اقل الحمل ستة اشهر وقد يكون عدميا مثل ان تخصيص الشي بالذكر
قد يدل على نفيه وفيه نظر فان دلالة رفع عن امتى الخطا على الاضمار ليس مستفادا
من المفردات بل من التركيب البحث السابع في تقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه اعلم ان
اللفظ ان لم يكن له معنى كان مهملا وان كان فاما ان يكون ذلك المعنى لفظا اولا يكون والثانى
تقدم والاول اما ان يكون المدلول مفردا او مركبا وكلاهما اما ان يدل على معنى اولا فالاقسام اربعة ا

لفظ دال على لفظ مفرد دال على معنى وهو لفظه الكلمة وانواعها واصنافها فان لفظه الكلمة يتناول
لفظه الاسم وهو لفظ مفرد ويتناول لفظه الرجل وهو لفظ مفرد دال على معنى مفرد وكذا الامر والنهى
والعام والخاص وامثالها ب لفظ دال على لفظ مركب وضع لمعنى مركب كلفظه الخبر فانه يتناول
قولنا زيد قائم وهو لفظ مركب وضع لمعنى مركب ج لفظ دال على لفظ مفرد لم يوضع لمعنى كالحروف المعجم
فانه يتناول كل واحد من احاد حروف التهجى وتلك الحروف لا يفيد شيا الا بقال الالف اسم لتلك
وله معنى لانا نقول لا نريد من عدم دلالته سوى افادته لتلك المده د لفظ دال على لفظ مركب لم يوضع لمعنى
وليس بموجود اذ التركيب انما يحصل لغاية الافاده فاذا انتفت الافاده انتفى التركيب الفصل الثانى
في الاسماء المشتقه وفيه مباحث الاول في الاشتقاق قال الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا
في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وفيه نظر لانتقاضه بالماضى اذا نسب الى المستقبل
بالنسبه الى اصله ونظائره ولان الاشتقاق ليس الوجدان وقيل اقتطاع فرع من اصل يدور في
تصاريفه حروف ذلك الاصل ويسمى المقيد بالاصول وقيل ما وافق اصله بحروفه الاصول ومعناه
وقد يراد تغيير ما وقيل ما غير من اسماء المعانى عن شكله بزياده او نقصان في الحروف او الحركات
او فيهما وكيف عرف فلا بد له من اركان اربعه اسم موضوع لمعنى ولفظ اخر له نسبه الى ذلك المعنى
ومشاركه بين الاسمين في الحروف الاصليه وتغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط او حركه فقط او
او حركه فقط او فيهما معا اما بالزياده او النقصان او بهما معا قال فخر الدين الرازى فالاقسام تسعه
والحق انها خمسه عشر والظاهر ان فخر الدين راى التغيير زياده ونقصان وبهما في ثلثه حرف وحركه
وفيهما معا ومضروب الثلثه في نفسها تسعه وليس كذلك فان الحسنين البسيطين اعنى الزياده
والنقصان يجى منهما سته اقسام زياده الحرف زياده الحركه نقصان الحرف نقصان الحركه زيادتهما
معا نقصانهما معا والجنس المركب يجى منه تسعه اقسام فان الزياده مع النقصان اما ان يقعا في الحركه
فقط او في الحرف فقط او فيهما معا فالذى في الحركه نقصانها مع زيادتها نقصانها مع زياده الحرف نقصانها
مع زياده الحركه والحرف فهذه ثلثه ذكر منها الثانى واغفل الباقين والذى في الحرف نقصانه مع زياده

نقصانه مع زيادة الحركه نقصانه مع زيادتهما فهذه ثلثه ذكر منها الثانى فقط والذى فيهما
معا نقصانهما مع زيادتهما معا نقصانهما معا مع زياده الحركه نقصانهما مع زيادة الحرف فهذه ثلثه
ذكر منها الاول فقط فقد ظهر ان الاقسام خمسه عشر ا زيادة الحركه فقط طلب من الطلب
زدت حركه اللام فانها فى الفعل معنيه لكونه حركه سا وهى لازمه بنيت الكلمه عليها من اول ومحله
متقارب كالجرم من الفعل بخلاف حركه المصدر فانها حركه اعراب وهى ساقطه الاعتبار غير معتد
بها ولا نعد تغير الطور بها على المعرب والاشتقاق انما هو من صيغه المصدر التى بنى عليها وحركه
الاعراب طاريه بعد النشاء غير ثابته ولا لازمه فكان الاصل عدمها وفيه نظر فانا نقول ان عنى
بحركه الاعراب ان عينيها الشخصيه كالرفع او النصب سلمنا انها غير لازمه لكن لم قلت ان مطلق
حركه الاعراب غير لازمه ونظر الاشتقاق ليس فى حركه معينه بل فى مطلق الحركه وان عنيت بها
مطلق الحركه منعنا عدم لزومها فان قلت الاعراب طار على الاسم بعد تمامه فاصله السكون وقول
النحويين اصل الاسم الاعراب لا ينافيه لان نظر النحوى انما هو فى الاسم من حيث عروض التركيب ولا
شك فى اصالة الاعراب من هذه الحيثيه ونظر الاشتقاق فى الاسم من حيث الوضع الافرادى ولذلك
بالفعل نظر الى الوضع اصله الوقف فانهم نصوا على ان اصل الفعل البنا واصل البنا الوقف وكيف
نصير حركه المعارضه البنائيه اصلا او نقال فى المثال ضرب من الضرب بزياده الحرف فقط كادب من
الكذب زدت الالف فقط ح زيادتهما معا طالب من الطلب زدت الالف وحركه اللام د نقصان
الحركه فقط صدر من جدر نقصت حركه الرا للبناء ه نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو
فقط و نقصانهما معا عد من العدد نقصت الها التى هى عوض الواو وحركه الدال ز نقصان الحركه
مع زيادتها كرم من الكرم وشرف من الشرف نقصت فتحه وردت ضمه وكسره وفيه نظر فان الاعتبار
هنا بالحركه النوعيه لا الشخصيه والا ازدادت الاقسام ح نقصان الحركه مع زيادة الحرف علم من علم نقصت
فتحه الميم الساكنه وردت اليا وكذا عاد من العدد نقصت حركه الدال وزدت الالف ط نقصان
الحركه مع زيادتهما معا اضرب من الضرب نقصت حركه الضاد وردت الهمزه متحركه وكسر الرا ى نقصان

الو

الحرف مع زيادتهما معا اضرب من الضرب نقصت حركه الضاد وردت الهمزه متحركه وكسرت الرا
نقصان الحرف مع زيادته ديان من الديانه نقصت التاء وزدت يا ساكنه وفيه نظر لان الحركه
اللازمه لنون الديانه معدومه فى ديان فهو من باب زيادة الحرف مع نقصانهما والمثال الجيد واكف
من الوكيف يا نقصان الحرف مع زياده الحركه بنت من البنات نقصت الالف وزدت فتحه البا
الساكنه يب نقصان الحرف مع زيادتهما معا خاف من الخوف نقصت الواو وزدت الالف وفتحه الفاء يج
نقصانهما معا مع زيادتهما معا ارم من الرمى زدت الالف متحركه وكسرة الميم ونقصت اليا وفتحه الرا
يد نقصانهما معا مع زيادة الحركه عدتها الوعد نقصت الواو متحركه وزدت كسره العين يه
نقصانهما معا مع زياده الحرف كال من الكلال نقصت الالف التى بين اللامين وحركه اللام الاولى
وادغمتها فى الثانيه وزدت الالف بعد الكاف البحث الثانى فى قواعد الاشتقاق اعلم ان
النحويين اختلفوا فذهب البصريون الى ان الفعل مشتق من المصدر وخالف فيه الكوفيون وادعوا
العكس والحق الاول لنا ان المصدر جزء من الفعل فيكون متقدما فلا يجوز اشتقاقه منه اما
المقدمه الاولى فلان مدلول الفعل الحدث والزمان ومدلول المصدر الحدث خاصه والحدث
جزء من المجموع المركب فيه ومن الزمان لا يقال لا يلزم من كون المعنى جزاء كون لفظه لانا نقول قد
اشترك المعنيان فى الحاجه الى التعبير عنهما ووجود القدره والداعى يوجبان الوضع وحصول
الجزء سابق واما الثانيه فلان الحركه تتقدم بالطبع على الكل واما الثالثه فلان المصدر لو اشتق من
الفعل لتأخر عنه لكنه متقدم عليه فيدور واما اسما الفاعلين والمفعولين فقد ذكر ابو على فى
التكمله انها مشتقه من الافعال وكذا عبد القاهر واستدل ابو على بكونها جاريه على سنن الافعال
وطرقها فالافعال اصولها القريبه والمصادر التى هى افعال حقيقيه اصولها البعيده واذا ثبت هذا
كان لنا ان نشتقها من الافعال لاصالتها القريبه ومن المصادر لاصالتها البعيده واعلم انه لا منافاه
بين قولنا ان حروف المشتق منه الاصول موجوده فى المشتق وبين نقصان الحرف فان المشاركه فى الحروف
الاصليه تستحق الاصل ثم يطرأ النقصان لعارض يوجبه فان خف من الخوف سقطت الواو فيه

بعد انقلابها الفا العارض لالتقاء الساكنين فالمشاركة فى الحقيقة حاصلة لحصولها فى الاصل
قبل طريان الحذف واعلم انه ليس مرادنا من زيادة الحركة او نقصانها زيادة الحركة او نقصانها
زيادة حركة واحدة او نقصان حركة واحدة بالشخص بل زيادة الحركة بالنوع او نقصانها بالنوع
سواء ردنا حركة واحدة بالشخص وحركتين او اكثر وكذا ايضا حكم الحرف والمركب من الحركة
والحرف فى الزيادة والنقصان البحث الثالث فى ان صدق المشتق قد ينفك عن صدق
المشتق منه ذهب الجبائيان الى ان العالم والقادر والحى اسما اشتقت من العلم والقدرة والحياة
ثم ان هذه الالفاظ صادقة فى حقه تعالى من غير حصول علم ولا قدرة ولا حياة لان المسمى بهذه
انما هى المعانى التى توجب العالمية والقادرية والحيية وهى غير ثابتة لله تعالى فالله تعالى قادر
عالم حى من دون قدرة وعلم وحياة اما ابو الحسين فان المسمى بالقدرة عنده نفس القادرية
وبالعلم نفس العالمية وهذه الاحكام ثابتة لله تعالى فيكون له تعالى علم وقدرة واما الاشاعرة فانهم
اثبتوا لله تعالى المعانى وهى القدرة والعلم والحياة وغيرها واشتقوا منها هذه الاوصاف وهذه المسئلة
تبين فى علم الكلام وقد اوضحناها هناك وللمعتزلة ان يقولوا لما اوجبت هذه الاوصاف احوالا
للذات كما اوجبت فى حقنا اطلقناها عليه تعالى البحث الرابع فى ان بقاء المعنى هل هو شرط فى الصدق
ام لا اختلف الناس هنا فقال قوم ان بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق حقيقة و
اختاره فخر الدين الرازى وقال الآخرون انه لا يشترط واليه ذهب ابو على بن سينا وابو هاشم الجبائى و
قال قوم ان يشترط ان امكن والا فلا والاقرب عدم الاشتراط لنا وجوه ا ان الضارب من حصل
له الضرب مطلقا وهو اعم من قولنا حصل له الضرب الآن او فى الماضى لانه قابل للتقسيم اليهما ومورد
التقسيم مشترك بين اقسامه ب انا واهل اللغة على انه لا يعمل اذا كان بمعنى الماضى ولولا صحة
اطلاقه على الماضى لما امكن ذلك ج لو كان صدق المشتق مشروطا بحصول المشتق منه لما صح
اطلاق اسم المتكلم والمخبر واليوم والامس وما جرى مجراها حقيقة فى شىء والتالى باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية المفيدة فائدة تامة لا لكل واحد منها

ومجمو

ومجموع تلك الحروف لا وجود له وانما الموجود منه دائما حرف واحد فلو كان وجود المشتق منه شرطا
لما صدق اطلاق المشتق هنا لا يقال الكلام اسم لكل واحد من تلك الحروف ونخصص الدعوى بمحله
شرطا ان كان الحصول ممكنا والا فلا او يجعل الشرط حصول المشتق منه اما بمجموعه او باجزائه او
نقول هذه الالفاظ لیست حقائق فى شىء البتة لانا نقول اجماع اهل اللغة على تسمية ذلك بالمتكلم ينقض
بالمخبر فانه لا شك فى ان كل واحد من حروف الخبر ليس خبرا وكذلك حروف اليوم او الشهر او السنة
ليس يوما ولا شهرا ولا سنة والفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفى بالاجماع ونفى الحقيقة باطل
اذ الاستعمال ان كان مجازا استدعى الحقيقة والا فالمطلوب وقد علم ضرورة انها لیست حقائق
فى غير معانيها فتكون حقيقة فيها د الايمان يصدق حقيقة على من لا يقاس التصديق ولا العمل
ولا المجموع مع انه حقيقة فى احدها بالاجماع ه الفرق واقع بالضرورة بين قولنا ضارب وقولنا
ضارب فى الحال فلا يتحد معناهما و يصدق فى الحال بعد انقضاء الضرب منه انه ضارب امس
فيصدق عليه انه ضارب لانه جزء من قولنا ضارب امس وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه اعترضوا
على الاول بان التقسيم كما يرد الى الماضى والحاضر وكذا يرد على المقسوم الى الحاضر والمستقبل فانه
يمكن ان يقال ثبوت الضرب اعم من ثبوته فى الحال والمستقبل فان اقتضى انقسامه كونه حقيقة فى الماضى
اقتضى ذلك فى المستقبل وهو خلاف الاجماع وعلى الثانى بانهم ايضا قالوا اذا كان بمعنى المستقبل
عمل فيكون المشتق حقيقة فيما سيوجد وهو باطل بالاجماع وعلى الثالث ان المعتبر حصوله بتمامه
ان امكن او اخر جزء من اجزائه وعلى الرابع بالمنع من كون اطلاق المؤمن على النائم حقيقة كما
يجوز ان يقال فى اكابر الصحابة انهم كفرة لكفر تقدم ولا لليقظان انه نائم لنوم سبق والجواب عن الاول
حصول الفرق فان الضارب من ثبت له الضرب وفى المستقبل لم يثبت له الضرب فكان الاول حقيقة
بخلاف الثانى ولان فيه تقليل المجاز فكان اولى وهو الجواب عن الثانى وعن الثالث ما بينا من عدم
القايد بالفرق ولانه اذا صح فى صورة صح فى جميع الصور والا لكان المتكلم قبل ان يحكم عارفا بكون
المشتق منه هل يصح بقاؤه او لا فان كان يصح بقاؤه اشترط وجود المعنى بتمامه ومن المعلوم عدم التفات

الناس الى ذلك من اهل اللغه والعرف وعن الرابع ان الشرع منع من اطلاق الكفر عليهم تعظيما للنا
والاصل في ذلك ان لفظه الكفر موضوعه في عرف الشرع لمعنى غير ما وضع في اللغه وللواضع ان
يخصص في وضعه ما لولا التخصيص لكان عاما كما في الوضع اللغوي حيث اطلقت القاروره
والنجم على معاني خاصه لولا تخصيصهم لكان اعم وهنا منع الشارع من اطلاق لفظه الكفر
الذي وضعه بازا معنى على من زال عنه واحتجوا على مطلوبهم بانه لو صدق عليه انه ضارب لكذب
عليه انه ليس بضارب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه انهما نقيضان عرفا فان من
اراد تكذيب من قال ليس زيد ضارب قال زيد ليس بضارب ولولا انه نقيضه والا لما استعمل
ذلك واذا تناقضا وصدق احدهما وجب كذب الاخر وبيان كذب التالي انه يصدق عليه ليس
بضارب في الحال فيصدق عليه انه ليس بضارب لانه جزء منه وصدق المركب يستلزم صدق
اجزايه والجواب من وجوه ا انه مغالطه وذلك لان قولنا ضارب في الحال مركب ونفي المركب لا
يستلزم نفي اجزايه بانه لا يلزم من صدق قولنا الخروج ليس بعدد فرد صدق قولنا الزوج ليس
بعدد ب يجوز ان يكون حكم الشي وحده بخلاف حكمه مع غيره فلا يلزم من صدق ليس بضارب
الا ان صدق قولنا ليس بضارب ج منع التناقض بينهما لما عرفت من ان المطلقين لا يتناقضان
بل لا بد من اعتبار الدوام في احدهما او اتحاد الوقت فيهما د سلب الضاربيه عنه في الحال انما
يلزم منه سلبها عنه مطلقا لو لم يكن اعم من الضاربيه في الحال وهو ممنوع وحينئذ لا
يلزم من صحه سلبنا الاخص سلب الاعم لا يقال قولنا هذا ضارب لا يفيد سوى كونه ضاربا في
الحال فاذا سلم صحه سلبه في الحال فهو المطلوب لانا نقول هذا بعينه اعاده الدعوى بل
الضارب من حصل له الضرب وهو اعم من حصوله في الحال فالضارب اعم من الضارب في الحال ه
انما يستعملان في التناقض عند توافق المخاطبين على اراده زمان معين اما حاضر او غيره مطلقا
فلا و نعارض ما يصدق في الحال انه ضارب امس فيصدق عليه انه ضارب لانه جزء من قولنا
ضارب امس وصدق المركب يستلزم صدق اجزايه واذا صدق انه ضارب كذب عليه انه ليس بضارب

لماذكره

لما ذكرتموه من التناقض بينهما وفيه نظر فان للمانع ان يمنع من صدق ضارب عليه حقيقه ولهذا
افتقر الى التقييد بقولنا في الامس ولصحت سلبه في كل ان البحث الخامس في انه هل يجب الاشتقاق مع
القيام بالمحل اختلفوا في ان المعنى القايم بالشي هل يجب ان يشتق له منه اسم ام لا فاوجبه الاشاعره
خلافا للمعتزله ومنشا الخلاف قول المعتزله ان الكلام عباره عن الحروف والاصوات وهي حادثه
في الاجسام وكذا كلام الله تعالى فقالت الاشاعره لو كان كذلك لوجب ان يسمى تلك الاجسام
اسم المتكلم لقيام المعنى الذي منه الاشتقاق بها والحق خلافه لنا ان انواع الروايح والالام قايمه بمحالها
مع انه لم يشتق لها منها اسما وفيه نظر لاستدعا الاشتقاق وجود لفظ المعنى ولان القتل والضرب
امور قايمه بالمقتول والمضروب وقد اشتق منهما اسم الضارب والقاتل وهذا الدليل
كما دل على مطلوب المعتزله كذا دل على مطلوب لهم اخر وهو صحه ان يشتق لغير المحل اسم من ذلك العرض
القايم بالمحل فانه سموا الله تعالى متكلما بكلام قايم بالاجسام والخلاف فيه مع الاشاعره ايضا فانهم
منعوا في المقامين اعترضت الاشاعره بان الجرح ليس هو الاثر القايم بالمجروح بل التاثير ويدركه الفا
فيه وذلك التاثير حاصل بالفاعل وقايم به وكذا القتل والضرب والجواب لا معنى لتاثير القدره
في المقدور الا نفس وجود الاثر اذ لو كان زايدا لزم التسلسل وايضا اما ان يكون قديما فيستلزم
قدم الاثر لان قدم النسبه يستلزم قدم ما يتوقف عليه واما ان يكون حادثا فيفتقر الى تاثير
اخر ويتسلسل وايضا الخالق اطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق نفس المخلوق والمخلوق
غير قايم بذات الله تعالى لانه لو كان غيره فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان محدثا تسلسل لا يقال
الخلق عباره عن التعلق الحاصل بين المخلوق والقدره حاله الايجاد فلما نسب هذا التعلق الى الباري
تعالى صح الاشتقاق وانما اطلق الخلق على هذا المعنى المجازي الذي هو من باب اطلاق اسم الملزوم على
الخلق الحقيقي على اللازم اعني التعلق جمعا بين الادله لانا نقول التعلق ليس بعدم لكونه نسبه
بين المخلوق والقدره والنسبه متاخره فهو اذا حادث وغير قايم بذاته تعالى لاستحاله قيام الحوادث به
وهو عرض فهو اذن قايم بالغير ولانه يستلزم التسلسل لانه حادث فيفتقر الى تعلق اخر وايضا المفهوم
من الضارب ليس الا شي ذو ضرب او له ضرب ولفظه ذو وله الا مصان وايضا لفظه

السلاسن والمامن والمكى والمدنى والحداد مشتقة من امور عسع قيامها بمنزله الاشتقاق

البحث الخامس في مفهوم المشتق مفهوم الاسود شى ماله سواد ولا يدل هذا على خصوصيه ذات الشى بل انما يستفاد من امر خارج عن مفهومه بطريق الالتزام كما انا نعرف ان الناطق انسان بدليل خارج لا من حيث وضع الناطق فانه وضع لشى ذى نطق لانك اذا قلت الناطق انسان او الاسود جسم كان كلاما صحيحا مقبولا عند العقل ولذلك الناطق على خصوصيه الانسان والاسود على خصوصيه الجسم صار كانك قلت الانسان ذو النطق انسان او ذو السواد جسم وهو هذر وسبب الغلط اللازم في الوجود في بعض المشتقات

الفصل الرابع في الالفاظ الالفاظ المترادفه والموكده وفيه مباحث

الاول الالفاظ المترادفه وهى الالفاظ المفيده الداله على مسمى واحد باعتبار واحد يخرج بالمفرده الحد مع المحدود وبقولنا باعتبار واحد اللفظان اذا دلا على شى واحد باعتبار صفتين كالصادم والمهند او باعتبار الصفه وصفه الصفه كالفصيح والناطق والفرق بينه وبين المولف ظاهر فان المرادفين يفيدان فايده واحده من غير تفاوت والموكد لا يفيد غير الموكد لا يفيد غير الموكد بل تقويته والفرق بينه وبين التابع ان التابع لا يفرد ولا يفيد وحده والمراد بالصدق فيهما وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الحد والمحدود مترادفان وكذا التابع والمتبوع وهو خطا فان الحد يدل على المفردات والمحدود يدل على اسم الشى جمله والتابع لا يفرد بحلاف المرادف كما تقدم

البحث الثانى في اثباته ذهب اكثر الناس الى اثباته وذهب شاذ من الناس الى العدم والحق الاول لنا انه ممكن في الحكم وواقع في اللغة اما امكانه فضرورى اذ لا امتناع في ان يضع واحدا واثنان لفظين لمسمى واحد اما مع تغاير الواضع فلفايده الوضع واما مع اتحاده فلاتساع العباره وكثره العلامات والدلايل وتحصيل الروى والسجع وتيسير النظم وتسهيل القافيه والوزن والتجنس والمطابقه وغير ذلك واما الوقوع فظاهر فان معنى جلوس وقعود واحد ومعنى اسد وليث وسبع واحد وغير ذلك والترجمات التى يذكرها الاشتقاقيون لا ضروره اليها ولا دليل عليها احتج المانعون بوجوه ا فايده الوضع وهى اعلام الغير ما فى الضمير يحصل باحد اللفظين فيكون وضع الثانى خاليا عن الفايده وهو عبث لا يجوز صدوره من الحكيم ب العالم في الاستعمال يكثر المسميات

عند كثره الاسما واقرب الى تحصيل غرض اهل الوضع فيكون هو الاصل ج حفظ اللفظ الواحد معرفة من حفظ الزايد عليه اذا افاد فايدته والاصل التزام اعظم المشقتين لتحصيل اعظم الفايدتين والادى للادى د يلزم احد الامرين وهو اما حصول المشقه لذلك احدا والاخلال بالفهم وفايده الوضع والتالى بقسميه باطل بيان الشرطيه ان الوضع اذا تكثر واتحد المسمى لم يخل اما ان يحفظ الجميع فيلزم المشقه او البعض فيلزم الثانى او ان يحفظ بعض الناس احد اللفظين والاخر الثانى فلا تحصل فايده التفاهم عند التخاطب والجواب عن ا المنع من عدم الفايده وقد بيناها وعن ب ان الاغلبيه غير مانعه من الوقوع كما فى المجاز والمشترك وعن ج المشقه منتفيه بان يحفظ البعض دون الجميع ولا يلزم الاخلال بالفهم لان ذلك البعض يحفظ كل الناس وهو الجواب عن

البحث الثالث في غايته الترادف يكون من قبيلتين وهو الاكثر من سببه كان اتفاقا وذلك بان يضع قبيله لفظا لمعنى ثم يضع قبيله اخرى لفظا اخر لذلك المعنى من غير شعور لها بالوضع الاول ثم يشتهر الوضعان فيحصل الترادف وان كان من قبيله واحده فله فوايد منها ان احدهما تحصيل الاقتدار على الفصاحه فانه قد يمتنع وزن البيت باحد اللفظين ويمكن بالاخر وكذا القافيه والسجع والمقارب والمجنس وساير اصناف البديع كما بيناه اولا الثانيه التمكن من التاديه للمقصود باحدى العبارتين عند نسيان الاخرى واعلم ان احد المترادفين اذا كان اظهر عند بعض الناس كان بحدا بحسب الاسم للاخر وقد ينعكس الامر بالنسبه الى قوم اخرين وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان معنى الحد هو تبديل لفظ خفى بلفظ اوضح منه عند السايل وهو خطا فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال

البحث الرابع في صحه اقامه احد المترادفين بدل صاحبه اختلف الناس فى ذلك فاجازه المحققون ومنع منه جماعة منهم فخر الدين والحق الاول لنا ان التركيب والاسناد بالفاعليه او المفعوليه او غيرهما بالقصد الاول والذات عارض للمعانى وثانيا وبالعرض للالفاظ فاذا اتحدت المعانى وصح الاسناد جاز باى عباره كان فانه لما صح نسبه معنى القعود الى زيد جاز ان نقول قعد زيد وجلس ولما امتنع نسبه المعنى الى

ومعه

وصح الاسناد جاز باي عبارة صح كان فانه لما صح نسبة معنى القعود الى زيد جاز ان نقول قعد
زيد وجلس ولما امتنع نسبة المعنى الى واجب الوجود تعالى استحال نسبة المعنى اليه بالعبارتين
معا واي عاقل يرضى لنفسه منع اسناد المعنى الى غيره اذا عبر عنه بلفظ مع صحة نسبة ذلك
المعنى الى ذلك الغير بلفظ اخر وهل للعبارات مدخل في ذلك مع ان كلا من المترادفين يفيد عين
ما يفيد الاخر وضم المعنى الى غيره من توابع المعاني لا من عوارض الالفاظ احتجوا بانه لو صح احد الا
والتالي باطل وكذا المقدم والجواب المنع من الملازمة ان قصد بكثرة الاحرام لان الصلوة يجب فيها الا
بالعبارات الخاصة لا عما يرادفها تعبدا شرعيا لا عقليا ولا لغويا وان قصد غيرها جوزنا ومنعنا
انتفا التالي على ان جماعة من الفقها جوزوا ذلك مطلقا سلمنا المنع مطلقا لكن انما لم يجز ذلك
لاختلاط اللغتين فلم قلتم بالمنع في اللغة الواحدة البحث الخامس في التاكيد التاكيد هو اللفظ
الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وفيه نظر فان التاكيد معنى   اللفظ بل الاجود انه
تقوية المعنى بلفظ موضوع لها او للمعنى فقولنا بلفظ احترزنا به عن تقوية المعنى بغير الالفاظ من الاشارات
والحركات وقولنا موضوع لها احترزنا به مثل كل وجميع وغيرهما من الفاظ التاكيد وقولنا او للمعنى
ليدخل فيه تاكيد اللفظ بنفسه مثل قام زيد زيدا والمرادفه مثل رايت اسدا ليثا وهذا
الاخير خارج من الحد الاول واعلم ان التاكيد اما ان يكون بنفس اللفظ اما في الجمل مثل والله
لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا او في المفردات مثل فنكاحها
باطل باطل او يكون بغيره وهو اما ان يختص به المفرد وهو لفظ النفس والعين او المثنى وهو كلا وكلتا او
او الجمع وهو اجمعون وتوابعه وكل وهو ام الباب وقد يدخل على الجمل مقدما عليها كان انما
وما يجري مجراها واعلم ان جماعة الملاحدة منعوا من التاكيد لما فيه من التكرير الخالي عن الفائدة
وهو خطا اما جوازه فمعلوم قطعا واما وقوعه فاستقرا اللغات والقران يدل عليه واما فائدته
فتقوية المعنى والدلالة على شدة اهتمام القائل به الا انه متى امكن حمل اللفظ على غير التاكيد كان

اولى

اولى من حمله عليه لما فيه من تكثير فوايد الالفاظ الفصل الخامس في مباحث الاشتراك وفيه
ثمانية بحوث الاول اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لا زيد من معنى واحد وضعا اولا
من حيث هي متعددة فخرج بقولنا الواحد الالفاظ المتباينة وبقولنا لا زيد من معنى واحد
الالفاظ المفردة وقولنا وضعا اولا احتراز عما يدل على شي بالحقيقة وعلى اخر بالمجاز
وقولنا من حيث هي متعددة عن الالفاظ المتواطية فانه المتواطي خرج بقولنا لا زيد من
معنى واحد لانه وضع لمعنى واحد نعم هو متناول لافراده   لتناول المعنى المشترك لها
والاجود ان يقال هو اللفظ الواحد المتناول لعدة معان من حيث هي كذلك بطريق الحقيقة
على السوا فالقيد الاول خرجت الالفاظ المتباينة وبالثاني العلم وبالثالث المتواطي وبالرابع
ما تناوله للبعض حقيقة وللبعض مجازا وبالخامس المنقول البحث الثاني في امكانه اختلف الناس
في ذلك على ثلثة اقوال طرفان وواسطة فذهب قوم الى وجوب المشترك في اللغة واخرون الى امتناعه
والحق الامكان لنا انه لا امتناع في ان تضع قبيلة لفظ المعنى وتضعه اخرى الاخر ويشيع الوضعان
ويحصل الاشتراك وايضا الوضع تابع لاغراض المخاطبين وكما يتعلق غرض المخاطب باعلام المخاطب
ما في ضميره على سبيل التفصيل كذا يتعلق غرضه باعلامه على سبيل الاجمال وهو كثير الوقوع في
الحكمة وضع المشترك تحصيلا لفائدة العلم الاجمالي كما وجب في الحكمة وضع المفرد تحصيلا
لفائدة العلم التفصيلي احتج الموجبون بوجهين ا الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والكلي
اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك اما الاول فلتركبها من الحروف المتناهية فتكون متناهية
واما الثانية فلان احد المعاني الموجودة العدد وهو غير متناه واما الثالثة فضرورية ب الالفاظ
العامة كالوجود والشي ضرورية في اللغات وقد ثبت ان وجود كل شي نفس ماهيته فيكون وجود
كل شي مخالفا لوجود غيره فيكون قول الوجود عليه الا ان يكون ما يحصل من مضاعفة التركيبات
متناهية بالاشتراك والجواب عن المنع من تناهي المركب من الحروف المتناهية والسيما اسما العدد
الامر واعلم ان التركيب الثنائي يحتمل ثمانين والثلاثي ستة والرباعي اربعة وعشرين والخماسي ماية وعشرين

والسداسي سبعمائة وعشرين وهكذا سلمنا لكن المعاني المعقولة التي يحتاج الى التعبير عنها متناهية
لانهم انما يقصدون التعبير عن المعاني المعقولة عندهم وما لا يتناهى يستحيل تعقله على التفصيل
سلمنا لكن غير المتناهي انما هو جزئيات الكليات اما الكليات فلا واذا وضع اللفظ للكلي
حصل الغرض من الوضع لكل معنى من غير لزوم اشتراك سلمنا لكن الالفاظ المتناهية اذ دل
كل واحد منها على معان متناهية لم تكن الالفاظ المتناهية دالة على معاني غير متناهية فان
تضعيف المتناهي مرات متناهية يكون متناهيا وان ذلك هي او بعضها على معان غير متناهية
كان مكابرة وعن ب بالمنع من الحاجة الى الالفاظ العام في اللغات سلمناه لكن لا نسلم كون وجود
كل ماهية نفس حقيقتها فانه قد ظهر في علم الكلام ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات
سلمنا لكن جاز اشتراك الموجودات كلها في معنى واحد غير الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة
واحتج القائلون بالامتناع بانه مخل بالمقصود فلا يكون موضوعا بيان الاول ان القصد من الوضع
اعلام الغير ما في ضمير المتكلم وهو انما يحصل لو كان اللفظ الواحد له معنى واحد فان مع تعدد المعاني
لا يفهم المخاطب قصد المتكلم فيخل بفائدة الوضع والجواب ما قدمناه اولا من ان الغرض كما يتعلق
بالاعلام التفصيلي كذا يتعلق بالاعلام الاجمالي ثم لو قصد التفصيل امكن المصير اليه بضم القرينة
سلمنا لكن يحصل الاعلام الناقص ونقصه لا يوجب عدمه كاسماء الاجناس فانها غير دالة على الاحوال
سيما انها **البحث الثالث** في وقوعه اختلفوا المجوزون لوجوده في ثبوته فذهب المحققون اليه ونفاه
شواذ والحق الاول لنا ان الامر والحيض معا على البدل من غير ترجيح واذا سمعه المخاطب لم يفهم احدهما
بل يبقى الذهن مترددا بينهما الا ان يحصل قرينة معنى المراد منهما فكان مشتركا بينهما اذ لو كان
متواطئا او حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر لم يحصل التردد لا يقال جاز ان يكون اللفظ موضوعا
لمعنى مشترك بينهما وخفي علينا او لاحدهما بخصوصيته واستعمل في الاخر مجازا ثم خفي المجاز منهما وشاعا
معا وكلاهما اقرب من الاشتراك لما يأتي من ان المجاز اولى منه ومن ان الافراد اولى ايضا والمتواطي مفرد لانا
نقول احكام اللغات لا ينتهي الى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة وما ذكرتموه احتمال بعيد وايضا فانا

لا سفى كونه الا ان حقيقة فيهما وهو المقصود وايضا الموجود حقيقة في القديم ثم والحادث قطعا
اذ لو كان مجازا في احدهما صح نفيه فان كان نفس الماهية ثبت الاشتراك وان كان صفة زائدة
فكذلك لانه واجب في القديم وممكن في الحادث فلو تساوى الوجودان لزم تساويهما في الوجوب
او الامكان وهو محال قيل الوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم وليس بجيد لانهما
وصفان لا زمان لامتناع انفكاك الوجود عنهما واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
واحتج المانعون بما تقدم من اختلال الفهم وما يدعى اشتراكه فهو اما متواطئ او حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر كالعين فانه وضع اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل الى الذهب لوجود الصفاء
والعزة فيهما والى الشمس للاشتراك في الصفاء والضياء والى الماء المعين والجواب قد بينا عدم المفسدة
وهذه الاحتمالات لم يقم عليها برهان تذنيب اختلف القائلون بوقوع المشترك في اللغة هل
وقع في القران فذهب المحققون اليه خلافا للشذوذ لنا قوله تعالى ثلثة قروء وقوله والليل اذا
عسعس وهو موضوع لاقبل وادبر واحتج المانعون بان المقصود منه ان كان هو الافهام فاما
ان يوجد معه القرينة الدالة على احد معانيه او لا والاول تطويل من غير فائدة والثاني يلزم
منه تكليف ما لا يطاق اذ طلب فهم معنى من لفظ يدل عليه وعلى غيره بالسوية تكليف بالمحال و
ان كان المقصود منه غير الافهام كان عبثا ممتنعا على الحكيم تعالى والجواب المنع من انتفاء الفائدة
مع التطويل فان الفائدة وهي التكليف بالنظر في تحصيل القرينة ثابتة سلمنا لكن لا نسلم التكليف
بالمحال لو سقطت القرينة فان ذلك انما يحصل لو قلنا انه مكلف بالتعريف التفصيلي اما الاجمالي فلا
كاسماء الاجناس وفي الاحكام الاستعداد للامتثال مع البيان فان ذلك سبب لنيل الثواب بالعزم
على الفعل الذي يبين بعد **البحث الرابع** فيما ظن انه مشترك وهو متواطئ وبالعكس اعلم ان بين المشترك
والمتواطئ اشتراكا ربما ظن تشبه في اقسام احدهما او من الاخر فالاول كقولنا مبدأ للنقطة والان ظن
انهما من قبيل المشترك لاجل اختلاف الموضوع المنسوب اليه وهو الخط والزماني وليس كذلك لان اطلاق
المبدأ عليهما انما هو بالنظر الى ان كل واحد منهما اول الشيء لا باعتبار كون ذلك الشيء خطا او زمانيا فهو من المتواطئ

واما الثاني فكقولنا خمرى للعنب باعتبار انه يوول الى الخمر ولكون السبب يكون الخمر ولا دور اذا كان يسكر كالخمر او كان الخمر جزء منه فانه لما اتحد الخمر وهو المنسوب اليه طرانه متواطو وليس كذلك فان اسم الخمر او ان اتحد المنسوب اليه انما كان بسبب النسب المختلفة اليه ومع الاختلاف فلا تواطو ولو نظر الى ان اطلاق اسم الخمري في هذه الصور باعتبار امر اشتركت فيه من عموم النسبة وقطع النظر عن خصوصياتها كان متواطيا

البحث الخامس في اقسام المشترك

قد بينا انه لا مناسبة بين المعاني والالفاظ وانما الوضع تابع للقصد ولما جاز تعدد الواضع او تعدد الوضع مع اتحاد الواضع جاز وضع اللفظ الواحد لمعنيين متباينين ومتلازمين فالاول كالقر الموضوع للطهر والحيض وهما متباينان وكالجون الموضوع للسواد والبياض وهما ضدان واما الثاني فقد يكون احد المعنيين جزءا من الاخر كالممكن الموضوع للعام بخصوصه وللخاص بخصوصيته والعام جزء من الخاص وكذا كل جنس سمي باسم نوعه وهذا اللفظ كان يقع على المعنى الجنسي والنوعي بالاشتراك وكذا يقال على النوعي وحده بالاشتراك باعتبار انه لقب له مغاير لاعتبار انه مشترك وهو مقول عليه بالاشتراك ثم اذا اعتبر بالون ذلك الشخص ونسبناه الى القار كان قول الاسود عليه وعلى القار بالتواطو وان اعتبرت اسمه كان قول الاسود عليه وعلى القار بالاشتراك واعلم ان اللفظ المشترك قد يكون كليا في كلي مفهوميه كالعين وقد يكون في احدهما كعبد الله وقد يكون في احدهما كعبد الله وقد يكون جزئيا فيهما كزيد وايضا قد يقع على الشي وعلى صفته كالاسود الذي مثلنا به اولا وعليه وعلى وصفه كالمعيل اذا سمي به مرله اعيال والفرق ان الاول وهو الاسود غير مجهول بخلاف الثاني

تنبيه ذهب فخر الدين الى انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشي وثبوته لان اللفظ لا بد وان يكون بحال متى اطلق افاد شيا والا كان عبثا والمشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد وليس بجيد اما اولا فلان هذا لو تم لكان ممتنعا من القبيلة الواحدة واسباب الاشتراك غير منحصر في ذلك ولا يتم بالنسبة الى قبيلتين فانه من المحتمل ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع اخرى ذلك اللفظ لنقيضه

فيحصل الاشتراك واما ثانيا فانه قد يحصل امر زايد على ما كان قبل الوضع كالامر بالاعتداد بالاقرا فان القر مشترك بين الحيض والطهر وهما نقيضان او عدم وملكة فاين الاشتراك سيبان الكرى وهو ان تضع القبيلتان اللفظ الواحد لمعنيين بالتوزيع ويشتهران معا فيحصل الاشتراك واولى هو ان يجد الواضع ويكون عرضه التمكن من الكلام بالمجمل فانه امر مطلوب يتعلق به مصالح العقلاء احيانا اخرى العلم بالاشتراك وقد يكون ضروريا بان يسمع تصريح اهل اللغة به وقد يكون نظريا بان يوجد علامات الحقيقة في كلي المعنيين وقيل ان الاستعمال واحسن الاستفهام يدلان عليه وسيأتي

البحث السادس في انه هل يجوز استعمال المشترك المفرد في معنييه اختلف الناس في ذلك فذهب الشافعي والقاضي ابو بكر والجبائي والقاضي عبد الجبار بن احمد والسيد المرتضى الى جوازه ان امكن الجمع وان لم يمكن كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشي والتهديد عليه لم يجز ثم قال الشافعي والمرتضى وعبد الجبار فيهما اذا تجرد اللفظ عن القرينة الصارفة الى احد معنييه وجب حمله عليهما معا ومنع منه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري والكرخي وفخر الدين الرازي قال ابو عبد الله البصري يجب ان يعتبر فيه اربع شرايط كون الكلام واحدا والمعنى واحدا والوقت واحدا والمعنيين مختلفين ثم اختلفوا فمنهم من منع منه القدر يرجع الى القصد ومنهم من منع لامر يرجع الى الوضع وهو اختيار ابي الحسين البصري والغزالي وفخر الدين الرازي وهو الاقرب لنا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين بخصوصيته ولا يلزم من كون اللفظ موضوعا لهما على البدل وضعه لهما على الجمع للتغاير بين المجموع وبين افراده فحينئذ نقول اما ان يكون الواضع قد وضعه للمجموع كما وضعه لكل واحد من جزئيه او لا فان كان الاول كان استعمال اللفظ في المجموع استعمالا له في بعض موارده لان اللفظ حينئذ يكون موضوعا لمعان ثلثة الفردان والمجموع الا ان يقال انه مستعمل في المجموع وكل من الفردين على سبيل الجمع لكن ذلك محال لان افادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء بكل من الفردين بدلا عن صاحبه وافادة الافراد يقتضي الاكتفاء بهما كان والجمع بينهما محال وان لم يكن موضوعا للمجموع كان استعماله فيه استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيكون مجازا ولا يستلزم كون كل لفظ مشترك مشتركا في

ما الاثنا هو اعرض بان النزاع فى استعماله فى كل واحد من المفهومات لا فى كلها وبينهما فرق ثم استعمال
اللفظ فى معنى لا يوجب الاكتفا به مع استعماله فى غيره معه كاستعمال العام فى كل واحد من افراده.
وافرادا نواعه وايضا المحال المذكور يلزم من استعماله فى كل واحد من المفردين فلا حاجة الى عدم التلازم
بين الوضع لكل واحد على البدل وعلى الجميع وايضا ان عنى بالوضع ما يعم الحقيقه والمجاز لم يلزم من
استعمال اللفظ فى جميع معانيه استعماله فيه والحق ان الخلاف لم يقع فى استعمال اللفظ فى كل واحد
من معانيه بل فى الجميع جمعًا فان احدًا لم يخالف فى استعماله فى كل واحد منهما والتحصيل ان استعماله
فى كل واحد يوجد باعتبارات ثلثه وضعه لكل واحد بشرط عدم انضمام غيره اليه وبشرط
انضمامه ومطلقا والثانى غير مراد اجماعا والاول نافى المجموع والنزاع فى الثالث قوله استعمال اللفظ فى
معنى لا يوجب الاكتفا به مع استعماله فى غيره كاستعمال واراد به الحيض بخصوصه والطهر بخصوصه
والمجموع كان معناه انك متعبد بالاعتداد باحدهما ايهما كان وبالمجموع وذلك يقتضى التناقض كما
قدمناه بخلاف العام فانه يتناول جميع الافراد جمعا قوله المحال يلزم من استعماله فى كل واحد من المفردين
ولا حاجة الى عدم التلازم بين الوضع لكل واحد على البدل والوضع لكل واحد على الجمع قلنا المحال
لم يلزم من استعماله فى كل واحد من المفردين فان ذلك ممكن فان امكن الاجماع حمل عليهما معًا
لكن بقرينه صارفه اليه وان لم يكن كان الحكم فيه التخيير وانما نشا المحال من استعماله فى
كل واحد بخصوصيه وفى المجموع اذا استعماله فى كل واحد بخصوصيه يقتضى عدم اعتبار الجمع واستعماله
فى المجموع يقتضى وجوب اعتباره قوله ان عنى بالوضع ما يعم الحقيقه والمجاز لم يلزم من استعماله فى جميع
معانيه استعماله فى المجموع قلنا المراد الحقيقه خاصه قوله يجوز استعماله قلنا مجازا ونحن نسلمه وبيان
على اصل الدليل انه مبنى على ان الاسم المشترك موضوع لاحد مسمياته على سبيل البدل حقيقه وليس
كذلك عند الشافعى والقاضى ابى بكر بل هو حقيقه فى المجموع كساير الالفاظ العام ولهذا فانه
اذا تجرد عن القرينه عندهما وجب حمله على الجميع وانما فارق باقى الالفاظ العام من جهة تناوله
لاشيا لا يشترك فى معنى واحد يصلح ان يكون مدلولا للفظ بخلاف باقى العمومات فنسبة اللفظ

المشترك فى دلالته الى جملة مدلولاته والى افرادها النسبه غيره من الالفاظ العامه الى مدلالاته
جمله وافرادا وحينئذ يبطل ما قيل من التقسيم المبنى على ان اللفظ المشترك موضوع لاحد مسمياته
على طريق البدل حقيقه ضروره كونه مبنيا عليه وانما هو لازم على مشايخ المعتزله حيث اعتقد
واكون اللفظ المشترك موضوعا لاحد مسمياته حقيقه على طريق البدل وهذا الكلام ليس بجيد
لانه انكار للمشترك بالكليه ونحن انما نحتج على تقدير وجوده وبيانه ان المشترك يعنى به اللفظ
الموضوع لمعنيين على البدل لا على الجمع والا لم يكن مشتركا وقد احتج ابو عبد الله البصرى
على المنع بان الواحد منا اذا رجع الى نفسه علم استحالة ان يريد باخباره الواحد الحصر
ولو شاع ذلك فى الله تعم شاع فينا وهذا يستحيل كما يستحيل ان يريد بالفعل الواحد تعظيم زيد و
الاستخفاف به وليس بجيد لانا نمنع استحالة ذلك منا والقياس على التعظيم والاستخفاف يرد
باطل اما اولا فلعدم الجامع واما ثانيا فللفارق وهو اتحاد الشخص واحتج المجوزون بوجوه احد
ان نفس العباره وما به يكون عباره عما هى عباره عنه فان صح احدهما من اراده المعنيين المختلفين
قضى به والا فهى بجواز ولا ينبغى ان نعتبر غيرهما لان الكلام انما هو فيما يجوز ان يراد بالعباره الواحده
فلا مدخل لغير العباره وما به يكون عباره عنه فى ذلك ولهذا لا مدخل لاستحالة اجتماع الضدين
فى استحالة اراده معنيين مختلفين بالعباره الواحده اما اعتبار العباره الواحده فانما تمنع اراده
المعنيين منها لامر يرجع اليها بان لا يكون العباره مستعمله لاحدهما فى اللغه لا حقيقه ولا مجازا والحق
ان يراد بها ما كان المتكلم بها مستعملا لهم فى اللغه واما اعتبار ما به يكون العباره عباره عما هى عباره عنه
فهو الاراده والكراهه ومعلوم انه لا يستحيل ان يريد الانسان المعنيين المختلفين بوجود العباره
لا يمتنع من اجتماعها بين الارادتين لانهما لا يتداخلهما فى ان يكونا ضدين ولا يجريان مجرى الضدين
فيجب صحه وجودها بين الارادتين وهو متكلم بالعباره الواحده اما الذى يمنع منه فهو ان يريد
بالعباره الخصوص والاقتصار عليه ويريد العموم لتنافيهما ولعباره اخرى لو قدرنا عدم التكلم بلفظ
القرء لم يمتنع الجمع بين اراده الاعتداد بالحيض واراده الاعتداد بالطهر فوجود اللفظ لا يحيل ما

كانجائزا ب من الله تعالى هي الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ثم انه تعالى اراد بهذه اللفظة كلا المعنيين
في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ج قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن
في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب والمراد بالسجود هنا الخشوع لانه
المقصود من الدواب ويراد ايضا وضع الجبهة على الارض لان تخصيص كثير من الناس بالسجود دون
غيرهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع يدل على ان المراد بالسجود وضع الجبهة
د قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء اراد به الطهر والحيض معا فان المجتهد متعبد
بكل واحد منهما بدلا عن صاحبه بشرط ان يودي اجتهاده اليه ه قال سيبويه قول الانسان لغيره
الويل لك دعاء وخبر و يجوز لاستعمال اراده المعنيين وهما حسد جاريان على قانون اللغة والحجر من احد
والجواب عن ز ان اعتبار العبارة يمنع من ذلك لما بينا من ان الواضع انما وضع اللفظ للافراد على سبيل
البدل ولم يضعه للمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المانع هو الارادة بيانه ان المتكلم
بالمشترك اما ان يريد الحقيقة او المجاز فان اراد المجاز جاز ان يراد المجموع ولا منازعة حينئذ وان اراد
الحقيقة قلنا اللفظ حقيقة في كل من المعنيين بخصوصيته فاذا اراد هذا المعنى لم يرد المجاز اعني المجموع والا
لزم التناقض كما بيناه وعن العبارة الاخرى انه لا منازعة في ارادة الشي لكن من اللفظ الواحد وعن
البواقي بوجوه ا يجوز اراده المجموع مجازا ب يجوز ان تكون هذه الالفاظ الخاصة موضوعة للمجموع
كما وضعت للاحاد فاذا اريد المجموع كان اراده معنى واحد من معاني المشترك ج يجوز ان يكون اللفظ
موضوعا للمعنى مشترك كالصلوة فان مسماها القدر المشترك من الاعتناء ويسمى السجود المشترك بين الخضوع
والانقياد دفعا للاشتراك والمجاز او يجعل كثير حق عليه العذاب مندرجا تحت الساجد بدون ا
جور بعض المانعين من اراده المعنيين من المشترك المفرد اراده ذلك في الجمع في جانب الاثبات كقوله
اعتدى بالاقراء ومنعه فخر الدين الرازي لان معناه اعتدى بقرء وقرء وقرء واذا لم يصح ان يعاد اللفظ
القرء كلا المدلولين لم يصح ذلك ايضا في الجمع الذي لا يفيد الا عين فايدة الافراد وليس بجيد اما اولا فلان
الجمع يعدد الافراد وكما جاز ان يراد به الكل مع الافراد بان يريد باول الطهر وبالثاني الحيض وكذا مع

الجمع

الجمع واما ثانيا فلان الجمع لا يستدعي اتحاد افراده في المعنى بل في اللفظ فانك لو رايت عين الماء
وعين الشمس وعين الركبة وعين الماصح ان تقول رايت عيونا وكذا يجمعون الاعلام المفردة
للاشخاص المختلفة ب قول الشافعي وابي بكر وعبد الجبار بوجوب الحمل على الجميع عند التجرد
ليس بجيد لانه اما ان يكون موضوعا للمجموع كما وضع للافراد او لا فان كان الاول كان دائرا بين
المفردين والمجموع فحمله على المجموع يكون ترجيحا من غير مرجح وهو باطل وان كان الثاني لم يجز حمله
عليه ولا استعماله فيه والاحتياط كما يكون في الحمل على المجموع قد يكون في المنع منه ج منع ابو هاشم
من اراده المعنيين كما قلناه وقال انهما مرادان في قوله تعالى ثلثة قروء لانه تعالى تكلم بالاية مرتين واراد
في احدهما الطهر وفي الاخر الحيض ولا يلزم اثبات الاية متكررة في المصحف لجواز ان يكون المصلحة
عدم التكرار الا انه يجب ان نزل على النبي عليه السلام متكررة ولا يجب ان يبلغها النبي صلعم الينا متكررة
بل يقول لنا ان المراد بثلثة قروء الطهر والحيض على حسب اجتهادكم قيل له فيجوز ان يسمعها جبريل
عم متكررة بل يقول لنا ان المراد بثلثة قروء الطهر والحيض على حسب اجتهادكم قيل له فيجوز ان
يسمعها جبريل عم متكررة ولا يسمعها الى النبي صلعم متكررة بل يقول له ان المراد بذلك الطهر والحيض
على حسب الاجتهاد فجوز ذلك د اختلف القائلون بجواز اراده المعنيين فقال بعضهم لا يجوز ان يودي
اجتهاد المجتهد الواحد الى ارادتهما معا وجوزه بعضهم ثم اختلفوا فمنهم من خير بين الامرين حتى ان
كانت المعتدة مجتهدة خيرت بين العدة بالحيض او الطهر ومنهم من اوجب تكرار الاجتهاد حتى
يترجح احدهما ه القائلون بالمنع من اراده المعنيين في الجمع اتفقوا جوز بعضهم ذلك في طرف
النفي حيث لم يقم دليل قاطع على ان الواضع ما استعمله في افادتهما جميعا واجيب بان النفي انما
يفيد رفع مقتضى الاثبات فاذا لم يفد في جانب الاثبات الا امرا واحدا لم يرتفع عند النفي الا ذلك
المعنى الواحد وقد بينا جواز ذلك في الاثبات ففي النفي اولى اما لو قال لا يعتدي بما هو مسمى بالاقراء
تناول الحيض والطهر معا وكان اللفظ متواطئا لا مشتركا اذ كون كل منهما مسمى بلفظ الاقراء معنى
مشترك بينهما البحث التاسع في ترجيح الاشتراك اذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان

الثاني اولى لوجوه ا قد بينا ان الغرض من وضع اللفظ افهام الغير ما في الضمير وانما يحصل ذلك
غالبا بالواحد للمعنى ومع الاشتراك يتردد ذلك السامع بين تلك المعاني فلا يحصل الفهم فيختل
التخاطب بالمفردات ولا يحصل غرض المتكلم الا مع الاستكشاف وقد عرفت حصول الفهم وكان
الانفراد راجحا ب لولا رجحان الانفراد لم تعد الادلة السمعية الظن فضلا عن العلم والتالي
باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الشرطية ان تلك الالفاظ كما دلت على ما فهمنا منها تحتمل دلالتها على
غيره احتمالا متساويا فلا يجوز الحمل على المفهوم لاستلزامه الترجيح من غير مرجح ج الانفراد اغلب
فيكون ارجح اما المقدمة الاولى فاستقرائية واما الثانية فلان الكثرة تفيد ظن الرجحان لاقل
بل الاشتراك اغلب فان الكلمة اما اسم او فعل او حرف وكتب النحو شاهدة باشتراك الحروف واما
اما الامر فمشترك بين الوجوب والندب واما الاسم فالاشتراك فيه كثير فاذا ضم اليه الافعال
والحروف غلب الاشتراك على الانفراد لانا نقول الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر
والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب د الاشتراك مخل بغرض القائل وفهم السامع فيكون مرجوحا
اما السامع فلان الغرض الفهم وهو غير حاصل من المشترك لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر
عليه القصد الى غير التعيين اما للاستنكاف عنه او لمهابة المتكلم عنده فحينئذ يحمله على غير
المراد وقد يذكره لغيره فيكثر الجهل ومن هنا حكم المحققون بان الغالب في الاغلاط الاشتراك
اللفظي واما القائل فلانه يحتاج مع اتيانه بالمشترك الى التلفظ بالمفرد لتعيين مراده فيبقى
التلفظ بالمشترك عبثا ولانه قد يبطئ وقوع ذهن السامع على القرينة المعينة لمراده وليس يتيسر
كما لو قال اعطه عينا وقصد الماء فيتوهم السامع الذهب وهذه المفاسد اما ان يقتضي امتناع
وضع المشترك او مرجوحيته ه الحاجة الى المفرد اكثر فيكون ارجح من المشترك اما المقدمة الاولى
فلان مهمات المعاش انما يتم بافهام الغير ما في الضمير ويحصل له الاستعانة والافهام انما هو باللفظ على
ما تقدم ومع الاشتراك لا يحصل الفهم بل مع الانفراد واما قلة الحاجة الى المشترك فلان الغاية
التعريف الاجمالي وهو يحصل بالتردد بين المفردات فالعبث واقع في المشترك دون المفرد فيكون

المرد

مرجوحا وجودا وتصورا اعترض على الاولين بان ظن وضع اللفظ للمعنى يوجب حمله عليه وان
احتمل وضعه لغيره احتمالا مساويا وهو كاف في الفهم والظن وعلى الاخيرين بانهما الاستعمال مع
العلم وهو السبب الاكثري للاشتراك وليس بجيد اما الاول فلان الظن انما يحصل على تقدير
اصالة الانفراد اما على تقدير المساواة بينه وبين الاشتراك فلا واما الثاني فلان الغالب
اتحاد الواضع وتعدده نادر واذا قل السبب قل مسببه البحث الثامن في سبب التعيين للفظ
المشترك اما ان يوجد معه قرينة تدل على تخصيص احد معانيه اولا فان كان الثاني تعين مجملا
لامتناع حمله على الجميع عندنا وتساوي نسبته اليهما وان كان الاول فتلك القرينة ان دلت على
اعتبار كل واحد من تلك المعاني فان كانت متنافية بقي اللفظ مترددا بينها كما كان الى ان يوجد
مرجح اخر وان لم تكن متنافية حمل على الجميع وقيل يقع التعارض بين الادلة المقتضية لحمل اللفظ
على كل المعاني وبين الادلة المانعة من ارادة معاني المشترك منه فيصار الى المرجح وليس بجيد لان
الدلالة المانعة من حمل المشترك على معانيه قطعية لا تقبل المعارضة وان قبلت لكن لا تعارض
هنا لاحتمال ان يكون اللفظ كما وضع لهما مفردين وضع للمجموع او ان المتكلم تكلم به مرتين او
اراد المجاز وحينئذ يعمل بالدليل الدال على اعتبارهما معا لعدم منافيه وان دلت على الغاء كل واحد
من تلك المعاني وجب حمل اللفظ على مجازات تلك الحقائق الملغاة اذ عند تعذر الحمل على الحقيقة
يحمل على المجاز ثم تلك الحقائق الملغاة ان كانت بعضها ارجح لولا الالغاء وتساوت المجازات في
القرب كان مجاز الراجحة راجحا وان تفاوتت فان كان مجاز الراجحة راجحا كان اولى بالرجحان والا
وقع التعارض بين المجازين لان الراجح من المجازين تعارض رجحانه مرجوحية حقيقته فقد اختص كل
منهما بنوع رجحان وان تساوت الحقائق فان كان احد المجازات اقرب الى حقيقته تعين العمل به والا
بقيت اللفظة مترددة بين المجازات لقيام الدليل على امتناع حمله على جميع المعاني سواء كانت حقيقية
او مجازية وفيه نظر اذ لا يلزم من رجحان بعض الحقائق وتساوي مراتب المجازات ترجيح مجاز الراجح
لانه قد ثبت الغاؤها ولم يبق لرجحانها اعتبار وكذا ان تفاوتت وكان مجاز الراجحة راجحا او تساوت

الحقايق وتفاوت المجازات وان كان حمل اللفظ على مجازه يقتضي اعتبار الحقيقه كان مجازا الراجحه
اولى مطلقا وان كان يرجح المجاز باعتبار نسبته الى اللفظ حمل على الراجح مطلقا وان دلت على اعتبار
الحقيقه كان مجاز الراجحه اولى مطلقا وان كان يرجح المجاز باعتبار نسبته الى اللفظ حمل على الراجح
مطلقا وان دلت على اعتبار البعض فان اتحد حمل عليه قطعا وان تعدد كان مترددا بين افراد البعض المعتبر
وان دلت على الغاء البعض فان لم تبق المعاني على اثنين تعين الحمل على الاخر والا الاحتمال اذ يجب حمل اللفظ
على معناه ولا معنى له سوى هذين وقد تعذر الحمل على احدهما فيحمل على الاخر دفعا لمحذور الهذر والا دار
بين اللفظ محتملا بين الباقى بعد الالغاء **الفصل الخامس** في الحقيقه والمجاز ومطالبه ثلثه **الاول** في الماهيه
وفيه مباحث **الاول** في تفسير لفظيهما الحقيقه في اللغه فعيله من الحق وهو الثابت لان مقابله
الباطل وهو المعدوم فيكون الحق وهو الثابت ويقال الحق لدايم الثبوت وللواجب وللقول المطابق
اذا نسب الامر اليه ولو انعكست النسبه قيل صدق والفعيل يأتى بمعنى الفاعل كالعليم والرحيم و
بمعنى المفعول كالقتيل والجريح فان عنى هنا الاول كان معنى الحقيقه الثابته وان عنى الثانى كان
معناها المثبته والتا لنقل اللفظ من الوصفيه الى الاسميه الصرفه فلا يقال شاه اكيله ولا نطيحه
واما المجاز فانه مفعل من الجواز اعنى التعدى والعبور يقال جزت موضع كذا او من الجواز المقابل للوجوب
والامتناع وهو في الحقيقه راجع الى الاول فان غير الواجب والممتنع متردد بينهما فكانه ينتقل من
احدهما الى الاخر وسمى المجاز اللفظى لذلك فانه نقل من معناه الحقيقى الى معناه المجازى فكانه جاز
موضعه فسمى مجازا **البحث الثانى** في تعريفهما اعلم ان الحقيقه والمجاز متقابلان وحد احدهما
يتميز عن حد الاخر وسنعرف منه وقد اختلف الناس في حد الحقيقه فقال الشيخان ابو على وابو هاشم
الحقيقه ما انتظم لفظها معناها من غير زياده ولا نقصان ولا نقل واختاره ابو عبد الله البصرى
اولا وحينئذ يكون المجاز هو الذى لا ينتظم لفظه معناه اما لزياده او نقصان او نقل فالزياده
كقوله تعالى ليس كمثله شى لو حذفنا الكاف لانتظم الكلام واستقام المعنى اذ المقصود
بيان الوحده وانما يتم لو كانت الكاف زايده اذ نفى مثل المثل لا يوجب نفى المثل والنقصان هو الذى



ينتظم عند الزياده كقوله تعالى واسال القريه لو قيل وسل اهل القريه كان حقيقه ولم يحتج الى اضمار
والنقل مثل رايت اسدا واردت الرجل الشجاع وفيه تكرار لان الزياده والنقصان انما كان
المجاز بهما مجازا لانه نقل عن موضوعه الاصلى الى موضوع اخر في المعنى والاعراب فلا يجوز
جعلهما قسمين للنقل اما المعنوى فلان قوله ليس كمثله شى نفى مثله وهو غير مراد لانتفائه عنه
تعالى واثبات المثل وهو كفر وشرك فلم يبق الا المجاز وهو نفى المثل فيكون قد نقل من نفى مثل المثل الى
نفى المثل وفيه نظر لان السالبه تصدق عند عدم الموضوع فتصدق مع عدم المثل وتنزيهه تعالى
سلب مثل المثل والمقصود حاصل لانه نعم ثابت فصدق السالبه بنفى المثل لا غير وقوله وسل
القريه موضوع لسوال القريه وقد نقل الى اهلها واما الاعراب فلان الزياده والنقصان اذا لم
تغير اعرابا الباقى لم يكن مجازا فقولك جاء زيد وعمرو واصله وجاء عمرو وحذف جاء لدلالة
الاول عليه ولما لم تغير الاعراب لم يحكم عليه بالمجاز وكذا في طرف الزياده ومع تغير الاعراب
يكونان مجازين وذلك انما يكون عند نقل اللفظ من اعراب الى اعراب اخر وقال ابو عبد الله البصرى
اخرا الحقيقه ما افيد بها ما وضعت له والمجاز ما افيد به غير ما وضع له نقله فخر الدين
عنه واعترض عليه بانه يدخل في الحقيقه ما ليس منها فان لفظ الدابه اذا استعمل
في الدوده والنمله فقد افيد بها ما وضعت له في اصل اللغه مع انها بالنسبة الى الوضع العرفى
مجاز فقد دخل المجاز العرفى فيما جعله حدا لمطلق الحقيقه وهو باطل وقوله في المجاز انه ما افيد به غير
ما وضع له باطل بالحقيقه العرفيه والشرعيه فان اللفظيه افيد بها والحال هذه غير ما وضعت له
في اصل اللغه فقد دخلت هذه الحقيقه في المجاز وايضا اما ان يريد بقوله ما افيد به غير ما
وضع له انه افيد به غير ما وضع بدون القرينه او معها والاول باطل لعدم افاده المجاز
بدون القرينه والثانى ينتقض بما اذا استعمل لفظ السما في الارض فانه قد افيد به غير ما
وضع له مع انه غير مجاز فيه وينتقض باعلام المنقوله لا يقال العلم لا يفيد لانا نقول مسلم انه لا يفيد
صفه في المسمى بل يفيد تعين تلك الذات وفيه نظر فان اسم الدابه حقيقه في النمله والدوده

وان كان مجازا عرفيا فانه لا يخرج بذلك عن كونه حقيقة لغوية وهو الجواب عن المجاز فان
الحقيقة العرفية والشرعية مجاز لغوي ولا يخرج عن كونه مجازا بكونه حقيقة عرفية او
شرعية ونقل ابو الحسين البصري عنه في التعريف الاخير ان الحقيقة هي ما افيد به ما وضع له
في اللغة التي يتكلم الموجه سواء كان ذلك في اصل اللغة او في عرف الشرع او في عرف الاستعمال ولا
يرد عليه ما تقدم والسيد المرتضى حدها بذلك ايضا وقال ابن الجني الحقيقة ما اقرت في الاستعمال
على اصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان بضد ذلك وضعفه بخروج الحقيقة الشرعية والعرفية
عن حد الحقيقة ويدخلان فيما جعله مجازا وايضا فقوله المجاز ما كان بضد ذلك معناه انه الذي
ما اقر في الاستعمال على وضعه في اللغة ويبطل باستلزام كون استعمال لفظ الارض في
السماء مجازا وقال عبد القاهر الحقيقة كل كلمة اريد بها عين ما وقعت له في وضع واضع
وقوعا لا يستند فيه الى غيره كالاسد للبهيمة المخصوصة والمجاز كلما اريد بها غير ما وقعت
له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والاول وهذا يقتضي خروج الحقيقة الشرعية و
العرفية عن حد الحقيقة ودخولهما في حد المجاز وهو غير جائز ومع ذلك فاستعمال لفظة كل
في الحد خطأ وقال ابو الحسين البصري الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح
الذي وقع التخاطب به ويدخل فيه اللغوية والشرعية والعرفية والمجاز ما افيد به معنى مصطلحا
عليه غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول
والاخير لم يذكره ولا بد منه والا كان وضعا جديدا لا مجازا وقيد الاصطلاح يعطي اشتراط الوضع في
المجاز ومن لا يشترطه يحذفه لا يقال يخرج من حد المجاز المستعار لان قولنا في الاستعارة رايت اسدا
انما يحصل التعظيم لا باعتبار اعادة الاسم خاصة والا لحصل التعظيم لو جعلنا الاسد علما عليه
بل انما يحصل باعتبار تقدير ذلك الشخص في نفسه اسد البلوغه في الشجاعة الحاصلة بالاسد
الى غايتها فلما تصورنا فيه انه اسد وقدرنا ذلك فيه اطلقنا عليه اسم الاسد وحينئذ لا يكون
اسم الاسد مستعملا في غير موضوعه الاصلي لانا نقول يكفي في التعظيم تقدير حصول قوة مساوية

لغو

لغوية الاسد فيكون استعمال لفظ الاسد فيه مجازا والتحقيق ان هنا امورا ثلثة لفظ ووضع واستعمال
ويمكن اطلاق الحقيقة على كل واحد منها لانها ماخوذة اما من الثابت او من المثبت على ما مر فان اطلقناها
على اللفظ صارت الحقيقة لفظ ثابت او مثبت ونريد به ثبوته في معناه الذي وضع له ويكون
حدها على هذا اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها وان اطلقناها على
الوضع صار الوضع ثابتا او مثبتا بمعنى انه لم يتغير اللفظ عن وضعه عند استعماله وان اريد
الثالث كان الاستعمال ثابتا او مثبتا اي استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في اللغة المصطلح
عليها ويكون حدها على التقديرين الاخيرين ذلك والفرق بينه وبين الاول ان الاول يرجع
الى اللفظ والثاني الى استعماله البحث الثالث في ان اطلاق الحقيقة والمجاز مجاز قد بينا ان الحقيقة
ماخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ونقل
الى القول المطابق ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي فان استعماله فيه تحقيق لهذا الوضع
فهو مجاز في المرتبة الثالثة من الوضع هذا بحسب اللغة وان كان حقيقة بحسب العرف والمجاز
قد بينا انه مفعل من الجواز والعبور وانما يحصل ذلك في الاجسام التي يصح عليها الانتقال من حيز
الى حيز اما الالفاظ فان اطلق عليها ذلك للمشابهة كان الاطلاق فيها مجازا وايضا المجاز مفعل و
بناؤه حقيقة اما في المصدر او في الموضع واطلاقه في الفاعل مجاز فاستعماله في اللفظ المستقبل
يكون مجازا وان كان ماخوذا من الجواز المقابل للضرورة كان حقيقة فانه كما يمكن حصوله في الاجسام
يمكن حصوله في غيرها فاللفظ يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضع لجواز ان يستعمل في غير معناه
الاصلي فيكون حقيقة الا ان الجواز انما سمي جوازا لانه مجاز عن معنى العبور والتعدي المطلب
الثاني في اقسام الحقيقة وهي ثلثة لغوية وعرفية وشرعية البحث الاول في اللغوية لا شك ان هنا
الفاظا وضعت لمعان في اللغة واستعملت فيها وذلك هو الحقيقة اللغوية واجمعوا على اثباتها ان
هنا الفاظا مستعملة في معان فان كانت هي الموضوعة لها كانت حقائق وهو المطلوب وان كانت
مجازات والمجاز مسبوق بالحقيقة وفرع عليها ووجود الفرع يستلزم وجود الاصل فالحقيقة موجودة

قطعًا وليس بجيد فان المجاز تابع للوضع ومسبوق به لا بالاستعمال لكن مجرد الوضع لا يستلزمه
يلزم الاستعمال البحث الثاني في الحقيقة العرفية انه قد يخطر معان يفتقر الى التعبير عنها لم
يوضع لها الفاظ في اللغة كما بيناه فيضطر الى اختراع الفاظ لها لكن لما كرهوا الخروج عن قانون
اللغة التجاوا الى سلوك طريق يجمع تحصيل مطلوبهم والتزام قانون اللغة فعمدوا الى كل لفظ موضوع
لمعنى يناسب معناه المعنى الذي طلبوا التعبير عنه فنقلوه اليه اذ كان ذلك جاريا على قانون
اللغة ولم يخترعوا لتلك المعاني الفاظا من عندهم للعلة فان غلب استعمالهم في المعنى الثاني
صار حقيقة عرفية اما بالعرف العام او الخاص فان اهمل الاول صار استعمال اللفظ فيه مجازا
عرفيا وان كان حقيقة لغوية ولا نزاع في تجويز ذلك وانما الخلاف في الوقوع والحق ثبوته لوجود
القدرة والداعي واعلم ان العرف العام منحصر في امرين ا اشتهار المجاز بحيث تصير الحقيقة عرفية
فيستنكر استعمالها ووجهات المجاز متعددة بالحذف المضاف واقامة المضاف اليه كتحريم
الخمر وهو بالحقيقة مضاف الى الشرب وكتسمية الشي باسم شبيهه كما يطلق كلام زيد على حكايته
وكتسمية المتعلق باسم المتعلق كقضاء الحاجة بالغايط الذي هو في اللغة للمكان المطمئن و
كتسمية المزادة بالراوية التي هي اسم الجمل الحامل لها ب تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة المسمى
من الدب واختصت ببعض البهايم والملك ماخوذ من الالوكة وهي الرسالة واختص ببعض الرسل
والجن من الاجتنان واختص بالبعض والقارورة لما يستقر فيه الشي والخابية لما تخبا فيه واختصا
بالبعض والصرف عرفا انما هو على احد الوجهين فلا يجوز اثبات ثالث وانما كانت هذه
حقايق عرفية لوجود علامات الحقيقة فيها واما الخاص فهو ما لكل قوم من العلماء من اصطلاحات
اختصوا بها مع اختصاص الفقهاء بالنقض والكسر وغيرهما والمتكلمون بالجوهر والعرض وغيرهما و
النحويون بالرفع والنصب وغيرهما وهو معلوم قطعا البحث الثالث في الحقيقة الشرعية وهي
اللفظة المستعملة شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا سواء كان المعنى والمعنى و
اللفظ مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا اللفظ بازاء ذلك المعنى او كان

احدهما معلوما والاخر مجهولا وقد وقع الاتفاق على امكانها وانما النزاع في وقوعها فمنعه القاضي
ابو بكر مطلقا وجوزه المعتزلة مطلقا ثم قسم المعتزلة والخوارج وبعض الفقهاء الاسماء الشرعية
الى ما اجرين على الافعال كالصلوة والصوم والزكاة والحج وغيرها والى ما اجرين على الفاعلين
كالمومن والفاسق والكافر وسموا الاخير بالدينية فرقا بينها وبين الاول وتجمع القسمين العرفي
الشرعي ونقل عنهم الدينية ما نقلته الشريعة الى اصل الدين كالايمان والكفر والفسق والاجود
انها حقايق شرعية مجازات لغوية وقبل الخوض في الدليل لا بد من تحقيق محل النزاع فنقول لا بد في
وجود الفاظ استعملها العرب وجوب في الفاظ الشرع على انها لم يقصد في اللغة المحضة كالصلوة
فانها في اللسان الدعاء او المتابعة والملازمة من قولهم صلا بالنار والزكوة في اللغة النمو والحج في اللغة
النمو والحج في اللغة القصد والعمرة الزيارة ثم ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في عبادات مخصوصة
وقيل ان الشرع نقل تلك الالفاظ اللغوية عن حكم وضع اهل اللسان الى مقاصد وقال القاضي
ابو بكر انها مقررة على حقايق اللغات لم ينقل ولم يرد في معناها وقال جماعة من الفقهاء انها ورد
وزيد في معناها والتحقيق ان نقول لا شك في وجود هذه الالفاظ في اللغة وان الشارع اراد بها امورا
لم يردها واضع اللغة لكن لما كانت تلك الامور التي ارادها الشارع تشتمل على الامور اللغوية حصل الاشكال
في ان الشارع هل اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على المعاني اللغوية او على المعاني
اللغوية الموجودة في تلك الامور الشرعية خاصة او لم يعتبر المعنى اللغوي البتة فنقول ان اوجبنا في الالفاظ
الشرعية اشتمال الموضوعات اللغوية وجب اعتبار احد الامرين الاولين ليكون العرف الشرعي غير خارج
عن قانون اللغة بل يستعمل الحقيقة ان اعتبرنا الثاني والمجاز ان اعتبرنا الاول والا فلا لكن بناحكم الله
ثم يكون المراد غيرها وجب اعتبار احد الامرين وهذا تلخيص محل النزاع لنا على اسناد الوضع الى الشرع ان
الصلوة في الشرع للركعات المخصوصة والزكوة للقدر المخرج من المال والحج للافعال المخصوصة عند البيت و
الصوم للامساك عن اشياء مخصوصة وفي اللغة للدعاء والنمو والقصد والامساك مطلقا واذا اطلقت
في اصطلاح الفقهاء فهم ما وضعه الشارع دون ما وضعه اهل اللغة فيه بحيث لا يسبق الى الذهن

الاماقلناه وهذامن خواص الحقيقه فكانت حقايق شرعيه لا يقال الحقيقه اللغويه موجوده
في هذه المعاني والزيادات شروط لا نا نقول لا نسلم وجود المعنى اللغوي فان الاخرس المنفرد غير داع
ولا متبع سلمنا لكن لا نسلم النقات الشارع الى هذه المعاني بل الى ما وضعه لا يقال انها مجازات فيما
ذكرتم ضروره استعمالها فيما لم يوضع له لانا نقول ان اردتم استعمال الشارع لها فهو المدعى وان اردتم اهل
اللغه فليس كذلك لعدم علمهم ولئن على انها مجازات لغويه انها لو لم تكن لغويه لم يكن القران كله عربيا
والمقدم كالتالي باطل بيان الشرطيه ان هذه الالفاظ مذكوره في القران فلو لم يكن افاد بها هذه
المعاني عربيه ثبتت الملازمه واما فساد التالي فلقوله تعالى قرانا عربيا وقوله بلسان عربي وقوله وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان قيل هذا الدليل فاسد الوضع لاستلزامه غير المطلوب دونه
اذ يقتضي كون هذه الالفاظ مستعمله في المعاني اللغويه وليس كذلك اجماعا فان الصلوه لا يراد
بها في الشرع الدعا ولا المتابعه سلمنا لكن نمنع الملازمه فان هذه الالفاظ عربيه لوجودها في
كلامهم وان افادت غير ما اريد منها شرعا سلمنا لكن لعلها لا تخرج القران بها عن كونه عربيا كما
يطلق الاسود على ثور اسود فيه شعرات بيض والشعر الفارسي يسمى فارسيا وان وجد فيه الفاظ
عربيه سلمنا لكن قوله قرانا عربيا يراد به البعض لصدق القران عليه وعلى مجموعه بالاشتراك
فانه لو حلف لا يقرا القران حنث بالاية ولو لم يسم قرانا لم يحنث ولانه ماخوذ من القراء او القرو هو الجمع
ولصحة هذا كل القران وبعضه من غير تكرير ولا نقض ولقوله في سوره يوسف انا انزلناه قرانا
عربيا والمراد منه تلك السوره فلا يلزم من كون القران عربيا كونه كله كذلك بخلاف الايه والترغيب سلمنا
دلالة السوره على كون القران بجملته عربيا لكن بطريق الحقيقه او المجاز م سلمنا لكن يعارض بما يقتضي
انه ليس كله عربيا وهو الحروف في اوايل السور والمشكاه حبشيه والاستبرق والسجيل فارسيان رومي
والقسطاس رومي الاصل سلمنا لكن يعارض من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فهو انه
قد ثبت في الشرع معان لم يعقلها العرب فلم يضعوا لها اسامي ويفتقر الى التعبير عنها فوجب
وضع الاسامي لها كالولد والاداء الحادثين واما التفصيل فبما يدل على كل واحد انه استعمل في

واترغيف م

عر

غير معناه الاصلي اما الايمان فهو في اللغه التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لوجوه ا انه
الدين لقوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوه ويوتوا الزكوه
وذلك دين القيمه وهو يرجع الى كل ما تقدم والدين الاسلام لقوله ان الدين عند الله الاسلام والاسلام
الايمان اذ لو غايره لم يكن مقبولا لقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولقوله فما وجد
فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد لبطل الاستثناء ب وما كان الله ليضيع ايمانكم
قيل صلوتكم وقال عم نهيت عن قتل المصلين واراد المومنين ج قوله انما المومنون الى قوله
بالاستغفار لهم والفاسق لا يستغفر له حال فسقه بل يلعنه ويذمه فلا يكون مومنا د قاطع
الطريق يخزى يوم القيامه لانه يدخل النار لقوله ولهم في الاخره عذاب عظيم فيخزى لقوله انك من يدخل
النار فقد اخزيته من غير تكذيب لهم والمومن لا يخزى لقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ه لو كان
الايمان شرعا هو التصديق لم يوصف به حال عدمه لما تقدم في باب الاشتقاق والتالي باطل اذ يقال
للنائم والغافل الايمان من غير احباط انه مومن وللنائم انه مومن ولو كان الايمان التصديق لكان مصدق
الجبت والطاغوت مومنا و من علم الله ثم سجد للشمس يلزم ان يكون مومنا وهو خلاف الاجماع ز
قوله وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون اثبت الايمان مع الشرك والتصديق بالوحدانيه لا
يجامع الشرك فيكون التصديق مغايرا للايمان واما الصلوه فهي لغه المتابعه ومنه سمي تابع السابق
مصليا والدعا لقوله وصل عليهم وعظم الورك كما قيل انما سميت صلوه لقضا العاده بوقوف
المسلمين صفوفا وراس احدهم حاله الركوع عند صلا الاخر وهو عظم الورك ولا يفيد شيا
منها في الشرع لعدم احطارها بالبال عند الاطلاق وصلوه الامام والمنفرد لم يوجد فيها المتابعه
ولا محاذاه الراس عظم الورك واذا انتقل من الدعا الى غيره لا يقال فارق صلوته وصلوه الاخرس
لا دعا فيها والصوم لغه الامساك مطلقا وشرعا الامساك عن اشيا مخصوصه بل قد يوجد الصوم
الشرعي من غير الامساك كما في وقت الاكل ناسيا وكذا البواقي والجواب قوله هذا الدليل يقتضي كون
هذه الالفاظ مستعمله في المعاني التي كانت العرب تستعملها فيه قلنا حقيقه او مطلقا م سا

ان العرب قد تكلمت بالحقيقه والمجاز الذي من جملته تسميه الكل باسم الجزو والدعا جزو من الصلوه الشرعيه
بل هو ام المقصود لقوله واقم الصلوه لذكرى ولان القصد بها التضرع ولم تكن خارجا عن اللغه لا يقال شرط
المجاز النص من اهل اللغه وهو منتف هنا لعدم علمهم بالمعاني اذ لو علموا بها ان تكون حقايق لغويه فانا انما
بينا كونها حقايق لعدم علمهم لانا نقول لا نسلم اشتراط النص سلمنا لكن نصوا اجمالا لا حيث قالوا يجوز
اطلاق اسم الجزو على الكل مجازا قوله يجوز ان يكون عربيه باعتبار نطق العرب بها لا باعتبار الوضع قلنا كون
اللفظ عربيا حكم تابع للدلاله على المعنى المخصوص لا من حيث ذاته فلو لم تكن الدلاله عربيه لم تكن الالفاظ
عربيه قوله لا يخرج القران عن كونه عربيا بالفاظ قليله قلنا ممنوع فانه حينئذ يصدق عليه
ان كله ليس عربيا ويمتنع اطلاق الاسود على ما فيه شعرات بيض والفارسي على ما فيه كلمات عربيه
حقيقه بل بالمجاز والا لما جاز الاستثنا وفيه نظر لاحتمال ان يقال يجوز ان يكون اسم الكل عليه
وعلى الاكثر حقيقه والاستثنا يخرج الاقل عن كونه مسمى باسم الكل لا الاكثر قوله القران اسم
للبعض قلنا ممنوع للاجماع على انه نعم ما انزل الا قرانا واحدا والوجوه الاربعه معارضه بانه يقال
في كل ايه او سوره انه بعض القران ومنه وفيه نظر لان المجموع الذي يصدق اسمه عليه انه
قران واحد باعتبار مجموعه وانه قران متعدد باعتبار اجزايه كالنوازل ما صدق عليه انه
ما واحد ولو اعتبرت اجزاوه صدق تعدده والوجوه الاربعه لا يعارضها قولنا في السوره
انها بعض القران لصدق القران عليها وعلى المجموع بالتواطو والاشتراك قوله النصوص تقتضي
كون كله عربيا مجازا قلنا الاصل في الاستعمال الحقيقه قوله وجدت الفاظ غير عربيه
قلنا ممنوع والحروف قيل انها اسما السور او اجزا من كلمات كما قيل ان الكاف من كاف والهاء من
هاد وغير ذلك والمشكاه وغيرها جاز ان يكون مما اتفقت فيه اللغات كالصابون والتنور سلمنا
لكن تخصيص العام لا يخرجه عن كونه حجه في الباقي قوله لمعاني تجددت فلا بد من وضع جديد قلنا يكفي
المجاز كتخصيص الصلوه بدعا معين وكذا البواقي والزكوه من المجاز المنقول فيه اسم المسبب الى سببه قوله
فعل الواجبات هو الدين قلنا ممنوع ولفظه ذلك لا يرجع الى جميع ما تقدم لوحدتها وقد ذكرها

وكونه

وكونه وما هنا اقامه الصلوه فلا بد من اضمار ولسنا باضمار الذي امرهم به اولى منا باضمار الاحكام
او التدين ومع ذلك فاضمارنا ارجح لعدم تادية الى تغيير اللغه بخلاف اضمارهم وفيه نظر
لجواز رجوعه الى المجموع من حيث هو مجموع قوله المراد بقوله ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس قلنا
ممنوع بل التصديق بوجوب تلك الصلوه محافظه على بقا الوضع وقوله نهيت عن قتل المصلين اراد
المصدقين بتلك الصلوه مجازا من باب التعلق قوله الفاسق غير مومن للاستغفار للمومنين و بنهيه
قلنا الايمان يجامع المعاصي لقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طايفتان من المومنين
اقتتلوا ولان محل الايمان القلب لقوله تعالى اولئك الذين كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمين
بالايمان فشرح صدره للاسلام وقوله عم يا مثبت القلوب ثبت قلبي على دينك فيكون مغايرا
لعمل الجوارح قوله قاطع الطريق يخزى قلنا الايات الداله على مجامعه الايمان للمعاصي يدفع ما ذكرتموه
قوله قد يوصف بالايمان حال عدم مباشره التصديق قلنا وحال عدم الافعال اولى قوله يكون
المصدق بالجبت مومنا قلنا الايمان في عرف الشرع تصديق النبي عم في جميع ما جاء به لا مطلق
التصديق وهو الجواب عن الباقي قوله الصلوه وغيرها غير مستعمل في العرف اللغوي قلنا مسلم
لكن استعملت مجازات بالنسبه اليها احتج القاضي بامرين آ ان القران قد اشتمل على هذه الالفاظ
فلو لم يكن عربيه لم يكن القران كله عربيا والتالي باطل فالمقدم مثله ب ان الشارع لو نقلها لوجب
عليه ان يعرف الامه ذلك حتى يتمكنوا من الامتثال لاوامره ولو عرفهم ذلك لنقل الينا لانا
متعبدون مثلهم والنقل اما تواترا او احاد والاحاد ليس بحجه ولا تواتر والجواب عن الاول ان
اردت بكونها عربيه نطق العرب بها واستعمالها في حقايق ثبت الحقايق الشرعيه فهو مسلم
وان اردت استعمالها فيما استعمله الشارع فهو لا شك بعيد وعن الثاني ان التواتر دل
على النقل في اكثر الاسما والاحاد تعبد في الامور الشرعيه ولانه انما يجب عليه ان يوصلها
مقصوده لو لم يفهم من هذه الالفاظ بالتكرير والقراين مره بعد اخرى فاذا فهم فقد حصل
الغرض قوله يلزم التكليف بما لا يطاق لو لم يفهمنا قلنا انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو كلفهم

فما قبل تفهيم وليس كذلك قوله التفهيم انما يكون بالنقل قلنا ممنوع بل بالتكرير والقراين كما للطفل
البحث الرابع في اشتمال القران على المعرب ولقد يناسب ما نحن فيه الكلام في ان القران هل اشتمل
على كلمة غير عربية ام لا فاثبته ابن عباس وعكرمة ونفاه الباقون والاقرب الاول لنا وجوه ا
اتفاق النحاة على ان مثل ابرهيم واسمعيل غير منصرف للعجمة والعلمية ب ان القران قد اشتمل
على مشكاة وهي هندية واستبرق وسجيل وهما فارسيان وطه وهي نبطية وقسطاس
وهو رومي ج قال عم بعثت الى الاسود والاحمر والاجماع ايضا دل على عموم رسالته وانه
مبعوث الى اهل كل لسان والقران ايضا دل عليه في قوله وما ارسلناك الا كافة للناس
فيمكن ان يكون الكتاب جامعا لكل لغة ليتحقق خطابه للكل اعجازا وبيانا د لا استبعاد
في وجود ذلك في الكتاب كوجود الحروف وايل السور واحتج النافون بوجوه ا قوله تعالى ولو جعلناه
قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اعجمي وعربي نفى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين
اعجمي وعربي ولا ينتفي الاعتراض وفيه اعجمي ب قوله تعالى بلسان عربي مبين ج قوله تعالى انا
انزلناه قرانا عربيا ثم اعترضوا على الاول بتجويز اشتمال جميع اللغات على هذه الالفاظ و
عموم سورة عم لا توجب اشتمال القران على جميع اللغات لعدم ذلك ولا اعجاز في الكلمة الواحدة
والجواب المعنى من سياق الاية اكلام اعجمي ومخاطب عربي لا يفهم وهم كانوا يفهمونها سلمنا نفي النوع والمعنى
لا يفهم وقولهم باتفاق اللغات في تلك الالفاظ بعيد البحث الخامس في فروع النقل و
هي خمسة ا النقل على خلاف الاصل لتوقفه على الوضع اللغوي ونسخه والوضع الاخر ويكون
مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على وضع واحد ولدلالة الاستصحاب على بقاء الوضع الاول ولانا
لو تساوى احتمال النقل وعدمه لم يحصل التفاهم حالة التخاطب لا بعد السؤال عن البقاء على الوضع او
النقل ب لا نزاع في ثبوت المتواطية في الاسماء الشرعية واختلفوا في المشتركة والاجود وقوعها
فان الصلوة تستعمل في معان متعددة لا يجمعها جامع فانها تتناول ما لا قراءة فيه كالاخرس
وما لا سجود فيه ولا ركوع كصلوة الجنازة وما لا قيام فيه كالقاعد والمومي وليس بينها قدر مشترك

بحر

مشترك وان كنا لا نعلمه فانه اولى من اعتقاد الاشتراك الذي هو على خلاف الاصل سلمنا لكن
الفعل الواقع على احد الوجوه المخصوصة جامع لها فمجاز وضع لفظة الصلوة له سلمنا لكن الصلوة
الشرعية حقيقة انما يقال على ذات الركوع والسجود والقراءة واما صلوة الاخرس والجنازة والمومي
فانها مجاز وهو اولى من الاشتراك ج الالفاظ المترادفة لا توجد في عرف الشرع لان النقل
الشرعي على خلاف الاصل فيتقدر بقدر الحاجة ولا حاجة الى المترادف فلا يوجد د الافعال
تابعة للمصادر فان كانت المصادر شرعية فالافعال الشرعية وان كانت لغوية فهي لغوية
ولم يضع الشارع فعلا ولا حرفا بالاستقراء وكون الافعال شرعية بالعرض لا بالذات ه
صيغ العقود مثل بعت وطلقت انشاءات لا اخبارات وان كانت بصيغة الاخبار في اللغة
وقد تستعمل شرعا فيها لكن البحث في انها اذا اطلقت بها لتحصيل الاحكام كانت انشاءات لوجوه
من خواص الخبر التصديق والتكذيب وهما منفيان هنا ب ليست اخبارا عن الماضي
والحال والا لكانت كاذبة ولا صح تعليقها على الشرط فان التعليق توقف وجود المعلق
على وجود المعلق عليه والداخل في الوجود لا يتوقف دخوله على غيره في الوجود لاستحالة تقدم
المشروط على شرطه ولا عن المستقبل اذ ليس دلالتها على المستقبل باقوى من قوله ستصيرين
طالقا في المستقبل ولو صرح بذلك لم يقع وكذا في قوله انت طالق وفيه نظر لان دلالة انت طالق
وطلقت على وجود الطلاق اقوى من دلالة ستصيرين ولا يلزم من عدم ترتب الحكم على السبب
الضعيف عدم ترتبه على القوي فجاز ان يرتب الشارع وقوع الطلاق على الاخبار بوقوعه
في المستقبل بصيغة اقوى في الدلالة على الوجود من غير اعتبار الاستقبال او انه اخبار عن
الحال والاول لانه اخبار وسبب فتعددت الجهة والتعليق مرتبة صادرة عن الحقيقة
هذه الاخبارات ان كانت كاذبة لم يعتد بها وان كانت صادقة فان توقف وقوع الطلاق على
هذه الصيغ دار لان صدق الخبر يتوقف على ثبوت مخبره ولو انعكس دار فان ثبوت المخبر هنا هو
الطالقية وان لم يتوقف افتقر الى سبب ويقع مع تحققه وان لم يوجد هذا الخبر ويقع مع اسماء وان

توقف افتقر الى سبب وبقع مع تحققه وان لم يوجد هذا الجبر وشى مع اسبابه وان وجد
الجبر وهو باطل اجماعا ولا يمكن ان يكون هذه الصيغه شرطا لتاثير السبب والا لتعدد لكن
الجبر الصدق يتقدم مخبره عليه فيدور د امر الله تعالى بالطلاق في قوله فطلقوهن فيجب ان
يكون مقدورا وليس الاول انت طالق فيكون هو المؤثر المطلب الثالث في المجاز وفيه مباحث
الاول في اثباته المحققون عليه ونفاه الاستاد ابو اسحق ومتابعوه لنا انه قد اشتهر في اللغه
في اللغه اطلاق الاسد على الشجاع والحمار على البليد وغير ذلك مع الاتفاق على انها لم توضع
في اللغه لهذه المعاني بل لغيرها واطلقت على هذه لمشابهة ما ولا نعني بالمجاز سوى هذا لا يقال
جاز ان يكون حقيقه في هذه ايضا لانا نقول انه سيظهر او لو به المجاز على الاشتراك ولان
سبق تلك المعاني الى الذهن دون هذه مع عدم السبق في المشترك ينفي الاشتراك احتج المانعون
بانه محل ما يفهم ولانه ان افاد المجازي مع القرينه لم يكن مجازا اذ لا يحتمل غيره حينئذ غيره
حينئذ ولا معها فيكون حقيقه فيه او لا يفيد شيئا مع عدمها فلا يكون حقيقه ولا مجازا
لان كل معنى مجازي فله لفظ موضوع له فلا يقع من الحكيم التجاوز عن لفظه الى استعاره غيره
لما فيه من التطويل ان ذكر القرينه وعدم الافاده للمقصود ان اخل بها والجواب عن الاول المنع من
الاخلال في الفهم لانه اذا اراد المجاز ذكر معه القرينه ولانه استبعاد وعن الثاني ابرام
في العباده او نقول اللفظ الذي لا يفيد ولا مع القرينه هو المجاز ولا يقال ان اللفظ مع القرينه
يكون حقيقه فيه لان القرينه ليست موضوعه حتى يجعل المجموع لفظا واحدا الا بالوضع
والحقيقه والمجاز من عوارض الالفاظ وعن الثالث ما سياتي من فوايد المجاز البحث الثاني في اثباته
في القران وكما ان المجاز واقع في اللغه فكذا هو واقع في القران والسنه خلافا للظاهريه واخطا من نقل
عن الاماميه موافقتهم فانهم نصوا على وقوعه في القران لنا قوله تعالى ليس كمثله شي واسال القريه جدارا يريد
ان ينقض الى غير ذلك من الايات وهي كثيره احتجوا بان المجاز كذب ولهذا يمكن نفيه ولان المجاز
ركيك والله تعالى منزه عنه ولانه انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقه ولانه انما يفيد مع القرينه وربما

حسب فيقع المكلف في الجهل وذلك قبيح من الحكيم ولاستلزام كونه تعالى متجوزا ولان كلام
حق وكل حق فله حقيقه والحقيقه مقابله المجاز ثم اعترضوا بمنع المجاز فيما قلناه اما قوله ليس
كمثله شي فانه موضوع لنفي التشبيه اذ الكاف للتشبيه واما قوله واسال القريه فالقريه
عباره عن الناس المجتمعين لانها ماخوذه من القري وهو الجمع سلمنا لكن لا امتناع في انطاق الجدران
بقدرته تعالى خصوصا في زمن الانبيا فان خرق العادات فيها جايز وقوله يريد ان ينقض حقيقه
ايضا لامكان ان يخلق الله تعالى في الجدار اراده والجواب المنع من كون المجاز كذبا وانما يلزم لو
اريد به الحقيقه على ان الناس يعدون المستعار والمجاز حسنا ويهجنون الكذب وليس
المجاز بالركيك بل هو افصح وابلغ في تحصيل مقاصد المتكلم ولا يشترط في الاتيان به العجز عن
الحقيقه وخفا القرينه لتقصير المكلف فلا يوجب المنع كالمتشابهات ولم يطلق عليه تعالى اسم
المتجوز لايهام التسامح ولان اسماءه تعالى توقيفيه وكون كلامه تعالى حقا يستلزم الحقيقه بمعنى الصدق
لا بالمعنى المقابل للمجاز والكاف موضوع لنفي التشبيه وليس مرادا هنا والا لزم نفي مثل مثله وهو
شرك وكفر على ما تقدم والقريه حقيقه للموضع الذي يجتمع فيه الناس لا للناس المجتمعين
ولا للاجتماع والسوال لم يقع للجدران قطعا وانما قصدوا اهلها وكذا في اراده هنا ايات تدل
على المعاني بالمجاز من غير تاويل كقوله فاعتدوا عليه وجزاء سيئه سيئه مثلها واشتعل الراس شيبا
واخفض لهما جناح الذل من الرحمه الحج اشهر معلومات لهدمت صوامع وبيع وصلوات الله نور
السموات والارض الله يستهزئ بهم ويمكرون ويمكر الله كلما اوقدوا نارا للحرب الى غير ذلك من الايات
البحث الثالث في غايته الباعث عليه مع انه خلاف الاصل على ما ياتي وقد يكون لعجز اللفظ بان
يكون اللفظ الحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لسوء تركيبه او لثقل وزنه والمجازي
يكون عاريا فيعدل اليه عنها وقد يكون لعوارضه بان يكون اللفظ المجازي صالحا للسجع وازدواج
الكلام كقوله تعالى وليس بتمرة الا ان تغمضوا فيه واذا فرغت فانصب والى ربك فارغب ولقول
بعضهم حتى عادنا عن يضك نصرحا ومريضك نصحا او للمطابقه وهي الجمع بين الشي وضده كقوله تعالى فلا

تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتيكم وقوله خير المال عين ساهرة لعين نائمة وللمجانسة وهي ان يورد كلمتين
الجانس كل واحد صاحبتها في تأليف حروفها كقوله تعم واسلمت مع سليمان وقال معوية لعبيد الله
بن العباس ما بالكم يا بني هاشم تصابون في ابصاركم قال كما تصابون في بصائركم وللمقابلة وهي ايراد
الكلام ثم مقابلته بمثله اما المعنى مثل ومكروا مكرا ومكرنا مكرا فالمكر منه تعم العذاب جعله مقابلا
لمكرهم او في اللفظ مثل ليس يرجع الى الكلمة الامامية كما اضاف الى الجحر الخائنة جعل مقابله الكلمة
المجرور باء الامام الخائنة وغيرها من اصناف البديع والمرية والروى ولا تصلح الحقيقة لذلك وقد
يكون المعنى نفسه بان يكون ابلغ من الحقيقة فانك لو قلت رأيت اسدا كان ابلغ في الوصف بالشجاعة
من قولك رأيت رجلا كالاسد وللتعظيم مثل سلام على المجلس العالي فانه يترك الحقيقة اجلالا او للتحقير
كالغائط او لزيادة البيان وهو الذي تذكر للتوكيد وللتلطيف الكلام فان النفس اذا سمعت المعنى المجاز
حصل لها شوق الى الوقوف على كمال المعنى لا يحصل مع الحقيقة اذ تحصل المعرفة التامة فلا يحصل شوق الى
شيء لاستحالة تحصيل الحاصل بخلاف المجاز الذي يحصل به التعريف من بعض الوجوه فيحصل بالوصول الذي
عرفته لذة وبعد ان الكمال الم فيحصل لذات والام متعاقبة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كانت
اقوى وكان الشعور بها اتم فاذا عبر عن المعنى باللفظة الحقيقي حصلت المعرفة التامة فلا تحصل اللذة
القوية واذا عرف بلازم عرف لا على سبيل الكمال فيحصل حالة تشبه الدغدغة النفسانية ولهذا
كان المجاز اولى البحث الرابع في اقسامه اعلم ان الالفاظ منها بسائط ومنها مركبات وكل واحد منهما قد
يستعمل في موضوعه الاصلي وهو الحقيقي وقد ينقل عنه فيكون مجازا فالمجاز اذن اما ان يقع
في المفردات او في المركبات او فيهما معا اما المفردات فقد اتفق عليه المحققون كالاسد للشجاع والحمار
للبليد واما في التركيب فكذلك ايضا خلافا لبعضهم وذلك بان يستعمل كل واحد من اللفظين في معناه
الحقيقي لكن التركيب غير مطابق كقوله اشاب الصغير وافنى كر العداة ومر العشي وكل واحد من هذه
الالفاظ المفردة مستعمل في موضوعه لكن اسناد الاشابة الى كر العداة ليس بحقيقي لحصوله من الله تعم ومثله
طلعت الشمس ومات زيد واما الذي يقع فيهما فكقولك احياني اكتحالي بطلعتك فان الاكتحال هنا مجاز

فرادى والاحياء ايضا مجازا فرادى واسناد الاحياء اليه مجاز تركيبي لانه غير مستند الى الاكتحال حقيقة
فسأل بعضهم جهة الاسناد واحدة فالمجاز في المفرد خاصة وليس بجيد فان اسناد الفاعلية والمعقولية
متغايران فاذا كان اللفظ بحيث يصح اسناده الى الآخر اسناد الفاعلية كان اسناده اليه اسناد
المعقولية مجازا وبالعكس البحث الخامس في اقسام المفرد وهي ثلثة عشر ا اطلاق اسم
السبب على المسبب فالقابل سال الوادي والصوري سميه الند قدرة والفاعل سميه المطر بالسماء
والغاية سميه العنب خمرا والعقد بعقاب ب العكس سميه المرض الشديد موتا ولما كانت الغاية
علة باعتبار ماهيتها معلولة باعتبار وجودها جمعت العلاقتين فكان المجازي فيها اولى من غيرها
في الاسباب وفيه نظر فان العلة الفاعلية اقوى الاسباب لجاز ان يرجح على الغاية الى رجحت
بالمعلولية المرجوحة ولما استلزم السبب المعين المسبب المعين والمسبب المعين السبب المطلق لا
المعين كان نقل اسم السبب الى المسبب احسن من العكس ج التسمية بالمشابهة كالشجاع بالاسد
والبليد بالحمار ويسمى هذا بالمستعار وهذه المشابهة قد تكون في الشكل كالانسان للصورة او
في صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لا على الابخر لخفائها د التسمية باسم الضد وجزاء
وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه ويمكن ان يلحق بالمشابهة للمشابهة بين السيئة وجزائها
ه نقل اسم الكل الى الجزء كاطلاق العام على الخاص ويدخل بنوع من الاعتبار تحت السبب و عكسه
كما يقال للزنجي اسود والاول اولى لاستلزام الكل الجزء دون العكس والملازمة سببه في الجزء مستقل ز
تسميه الامكان بالوجود كما يقال للخمر في الدن انها مسكرة ويدخل بنوع من الاعتبار تحت الغاية
اطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه كضارب لمن فرغ منه باعتبار انه كان عليه والمعنى عندنا
تسميته بما يؤول اليه كالشارب بالسكران ى المجاورة كالراوية المنقولة من الجمل الى الظرف يا
المجاز بسبب ترك اهل العرف استعماله فيما كانوا يستعملونه فيه كالدابة في الحمار لا يقال كون لفظ الدابة
مجازا ان كان باعتبار ضرورته مستعملا في الفرس وحده فهو من باب اطلاق اسم العام على الخاص وان كان
باعتبار المنع من استعماله في غيره فهو باطل فان المجازية كيفية تعرض للفظ من جهة دلالته على معنا

لا من جهة عدم دلالته على الغير لانا نقول استعمال الدابه في الكلب والحمار مجاز بالنسبة الى
الوضع العرفي للعلاقه بينه وبين موضوعه وحقيقه لغويه الا ان المجاز من باب المشابهه
فيدخل فيما تقدم يب المجاز باعتبار الزياده والنقصان يج تسميه المتعلق باسم المتعلق كتسميه
المعلوم علما والمقدور قدره البحث السادس في محله قد عرفت ان الحقيقه والمجاز من عوارض الالفاظ
وعرفت ايضا في غير هذه الصناعه ان بسايط الالفاظ ثلثه اسم وفعل وحرف فالحرف لا يدخله
المجاز بالذات لعدم استقلاله بالمفهوميه وانما يفيد مع انضمامه الى غيره فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه
فلا مجاز وان ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه كان مجازا في المفرد واما الفعل فهو دال على ثبوت شي لموضوع
غير معين في زمان معين فهو مركب من المصدر والزمان والنسبه فما لم يدخل المجاز في المصدر استحال
دخوله في الفعل الذي لا يفيد الا ثبوت ذلك المصدر لشي ما وفيه نظر فان مجازيه المركب لا تنحصر في
فرد بعينه لجواز كون الفعل مجازا باعتبار صيغته بان يدل وضعا على زمان ماض ويستعمل
في المستقبل مجازا وليس في المشتق منه وايضا فان المضارع قيل انه مشترك وقيل انه مجاز في
احد الزمانين حقيقه في الاخر واختلفوا في الحقيقي منهما واعتقاد المجاز اقل من اعتقاد الاشتراك
ولان صيغه الاخبار قد ترد في الانشا والتهديد وغيره واعتقاد المجاز فيها اولى من الاشتراك واما
الاسم فاما ان يكون علما او اسما مشتقا او اسم جنس والاعلام ليست مجازات لان شرط المجاز استناد
النقل الى علاقه بين الاصل والفرع وهي منفيه في الاعلام واما المشتق لم يتطرق المجاز الى المشتق منه
لم يتطرق الى المشتق الذي لا مفهوم له الا انه امر حصل له المشتق منه فاذن المجاز في الحقيقه انما هو في اسما
الاجناس وفيه نظر فان المشتق مركب من المشتق منه ومن صيغه خاصه تدل على الفاعليه او
المفعوليه فجاز ان يكون المجاز في الصيغه كما قلنا في الفعل وايضا فقد بينا ان الاسم الفاعل اذا كان
بمعنى الماضي عند بعضهم او بمعنى المستقبل فانه يكون مجازا الا باعتبار مجازيه المشتق منه ولان
اسم الفاعل قد ياتي بمعنى المفعول مجازا ولان الفعيل قد ياتي بمعنى الفاعل وبمعنى المفعول واعتقاد المجاز
في احدهما اولى من اعتقاد الاشتراك البحث السابع في شرائطه وهي ثلثه ا لا بد فيه من العلاقه بين المعنى

الحقيقي والمعنى المجازي والا كان اختراعا لا نقلا فيلزم منه القياس في اللغه لانا نقول انما يكون قياسا
لو سميناه حقيقه لاجل العلاقه ونحن لا نقول به بل انما نسميه على سبيل المجاز ولهذا استبعد عنه ولو
ابينا حكم الاصل في الفرع لا منع مناسبته كما امتنع في الاصل وفيه نظر اذ التابت الوضع العرفي واما
المجاز فلان اسناد الوضع الى المناسبه ممنوع ولانه لو كان تعليما لما افتقر الى النظر في العلاقه مع انهم
اتفقوا على ان وجوه المجازات والاستعارات مما يحتاج في استخراجها الى الفكر والنظر الدقيق قبل النظر
في العلاقه مع انهم اجمعوا على ان وجوه المجازات والاستعارات مما يحتاج في استخراجها الى الفكر و
النظر لاستخراج جهات حسن المجاز والاطلاع على الحكمه ولان النظر انما هو الواضع وايضا لو كان
تعليما لما افتقرنا الى العلاقه بل كان النقل فيه كافيا قبل الافتقار الى العلاقه بل كان النقل فيه كافيا
بل الافتقار الى العلاقه انما كان لضروره توقف المجاز من حيث هو مجاز عليها والا كان اطلاق
الاسم عليه من باب الاشتراك لا من باب المجاز ولانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الشجاع
فالغرض من التعظيم انما يحصل لاعاده معنى الاسديه فانك لو اعطيت الاسم دون المعنى لم يحصل
التعظيم واذا كانت اعاده اللفظ تابعه لاعاده المعنى وكانت اعاده المعنى حاصله لمجرد قصد
المبالغه لم يتوقف استعمال اللفظ المستعار على السمع وفيه نظر لحصول التعظيم باعاده السجايا
التي للاسد احتج المشترطون بان العلاقه لو كفت لجاز تسميه غير الانسان نخله والصيد شبكه
والثمره شجره وظل الحايط حايطا والابن بالاب لما بينهما من المشابهه والعلاقه وليس كذلك ولانه
لولاه لكان اطلاق اسم الحقيقه عليه اما بالقياس وانه اختراع من الواضع المتاخر والتالي
بقسميه باطل فالمقدم مثله ولانه يلزم خروج القران عن كونه عربيا والجواب عن الاول ان العلاقه
كافيه والمنع من التسميه لمنع اهل اللغه جمعه لا يقال نفع التعارض بين المقتضي للجواز وهو وجود
العلاقه وبين المقتضي للمنع وهو منعهم لانا نقول لجاز ان يكون المقتضي للجواز مشروطا بعدم ظهور
المنع ومع الظهور ينتفي المقتضي وعن الثاني انه ليس بقياس ولا باختراع فان اهل اللغه اذا
نصوا على العلاقه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وكلما وجدنا تلك العلاقه جاز لنا التجوز وعن

الثالث ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة مع اعطاء القانون الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة **البحث الثامن في ان المجاز** ليس غالبا قال ابن جني اكثر اللغة مجاز اما الفعل فاذا قلت قام زيد افتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد ويلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان وليس بجيد لان المصدر دال على الماهية من حيث هي هي وهي لا تستلزم وحدة ولا كثرة وهو توهم انه دال على جميع اشخاص الماهية قال واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت مختاطا ضربت راسه لم يكن قد ضربته من جميع جوانبه واعترض ابن معونه بان المتالم زيد لا بعضه خطا لان البحث في الضرب لا الالم والضرب امساس معنف من جسم لجسم حيوان والامساس يرجع الى الاجزاء لا الى الجملة وهنا مجاز من وجه اخر فانك اذا قلت رايت سيدا ام ضربته ثم زيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا تعتورها شيء من ذلك فبعض تلك الاجزاء يقع عليها الروية ولا الضرب وقد اسندتهما اليها فكان مجازا مع ان الروية انما تناول سطحه الظاهر ولذلك ليس حقيقة زيد بل اما خارج عنه او جزء منه ومثل هذا المجاز من باب المجاز التركيبي العقلي لان صيغة رايت او ضربت قد استعملت في معناها الحقيقي وزيد من الاعلام فلا يكون مجازا بل المجاز وقع في النسبة والتركيب **البحث العاشر** في ان المجاز على خلاف الاصل وقد عرفت من ان فائدة الوضع اعلام الغير ما في الضمير باللفظ الموضوع للمعنى فاذن الاصل الحقيقة تحصيلا لفائدة الوضع ولانها لو لم تكن اصلا لكان اما ان يكون المجاز هو الاصل او لا واحد منهما باصل والقسمان باطلان اما الاول فبالاجماع وبانه مناف للحكمة فانه من الممتنع ان يضع الواضع لفظا لمعنى ليكتفي به في التعبير عنه ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة واما الثاني فلانه يحصل حينئذ التردد ويختل الفهم ويصير كلام الشرع مجملا بين حقيقته ومجازه وكذا جميع ما ينطق به العرب لتردد تلك الالفاظ بين حقائقها ومجازاتها وكان لا يحصل الفهم الا بعد الاستكشاف ولمنافاة الحكم ان جعل اصلا ثالث وزيادة الخلل في الفهم ولامتناع ثالث بينهما في الاستعمال ولانه لو تجرد اللفظ عن

القر

٤٨

القرينة فاما ان يحمل على مجازه هذا التجرد كان حقيقة اذ هو معناها او عليهما معا وهو محال والا لكان في ذلك المجموع حقيقة لو قال احملوه عليهما معا ولو قال احملوه عليهما معا ولو قال احملوه اما على هذا او على هذا كان مشتركا او لا على واحد منهما وهو محال والا لكان مهملا لا مستعملا ولان المجاز يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي ونقله الى الفرع وعلة النقل والحقيقة يتوقف على الاول لا غير وكلما كان اقل شرطا كان اقل معاندا واكثر وقوعا وهو دليل الاصالة ولان الواضع اكتفى به في الدلالة فكانه قال اذا سمعتم مني كذا فافهموا كذا فمن تابعه في استعمال لغته وجب ان يجري على نهجه ولهذا سبق الحقيقي الى الذهن دون المجازي ولو قال الناس ذلك في المجاز كان حقيقة لا مجازا وللاجماع على ان الاصل الحقيقة ولولا انه يعلم قال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملانا فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل هو الحقيقة والا لما امتنع ذلك بل الحقيقة قد تهجر ويكثر استعمال المجاز الى حد يحصل التعاكس فيه فتصير الحقيقة مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية اذا عرفت هذا فاذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة التي لم تخرج الى حد المجاز ومن المجاز الراجح القاصر عن كونه حقيقة قال ابو حنيفة او على عملا بالاصل وقال ابو يوسف المجاز اولى عملا بالراجح وقيل بالتعارض لوجود وجه الرجحان في كل منهما والموجوحية باعتبارين فيحصل التعادل **البحث العاشر** في ان المجاز المركب عقلي الفعل اذا كان بحيث يصدر عن ذات فاسناده في الحقيقة الى تلك الذات لانها المؤثرة فيه فاذا استند الى غيرها كان مجازا عقليا لا ان الاستناد الى المؤثر حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن متعلقه الى غيره نقل الحكم عقلي لا اللفظ لغوي لقوله تعالى واخرجت الارض اثقالها ثم انبتنا الارض والاخراج والانبات انما يستندان في نفس الامر وعلى سبيل الحقيقة الى الله تعالى فاسنادهما الى الارض يكون لا شك مجازا عقليا لا ايقال الاخراج والانبات في اصل الوضع بان الخروج والنبات المستندين الى المؤثر القادر وقد استعملا في صدورهما من الارض فقد استعملا في غير موضعهما اللغوي فكان مجازا لفظيا لانا نقول الافعال تدل على صدور امر عن شيء ما من غير دلالة على خصوصية ذلك المؤثر والا لكان لفظة

اخرج خبرا تاما فكان يقبل التصديق والتكذيب من غير انضمام شي اخر اليه وليس كذلك
ولصحة اجوجه القادر وغير القادر وليس الاول تكبيرا ولا الثاني نقصا وفيه نظر لان التاكيد
ليس تكبيرا والمجرور ليس نقصا وذكر غير القادر قرينته ولانه لو سلم استناده الى القادر لكن لا دلالة
على خصوصية ذلك القادر الذي هو صادر عنه لم يكن التعبير واقعا في مفهومات الالفاظ
بل في الاسناد والفرق بين هذا النوع من المجاز ومن الكذب القرينة الحالية كالعلم والظن
بانتفا كذب المخبر فيعلم ارادة المجاز وكان يقترن هيات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على ان
المجاز ليس الحقيقة وكان يعلم بسبب خصوصية القضية استفادة عن المتكلم الى ذكر الحقيقة فيعلم
ارادة المجاز والحالية بان يذكر عقيب كلام يدل على غير ظاهره المطلب الرابع في مباحث مشتركة
بين الحقيقة والمجاز وهي اربعة ا في عدم التلازم بينهما الحق ذلك اما عدم استلزام الحقيقة
المجاز فظاهر لان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له ولا يجب من وضع اللفظ واستعماله في موضوعه
استعماله في غيره للعلاقة فلا يجب من الحقيقة المجاز واما العكس فقد ذهب جماعة منهم فخر
الدين الى خلافه لنا ان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبينه فهو لا شك
مسبوق بالوضع لكن لا من الوضع الاستعمال فامكن انفكاك المجاز عن الحقيقة ثم يستحيل
انفكاكه عن الوضع الاصلي لكونه تابعا فيستحيل وجوده بدون وجود متبوعه وايضا لو استلزم
المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن ونحو عيسى حقايق وليس كذلك فان الرحمن موضوع للانعطاف
وعيسى للمعروف ولم يستعملا في ذلك بل استعمل لفظ الرحمن في الله تعالى وعيسى لغير المتصرف وايضا
لو استلزم لكان النحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقايق وفيه نظر فان المجاز هنا في
التركيب وهو يستلزم حقايق في المفردات لا التركيب قيل وهو مشترك الالتزام فان المجاز يستلزم
الوضع قطعا ولم ينقل الوضع هنا وفيه نظر لانا نعلم انه مجاز قطعا ونعلم استلزام المجاز الوضع
المطلق ولا يلزم من عدم العلم بخصوصيته انتفاوه بخلاف الحقيقة فان الدليل لم يدل عليها
ولم ينقل الاستعمال واحتج المخالف بانه لو لم يلزم لعرى الوضع عن الفايدة اذ غايته الاستعمال

صا

فيما وضع له فاذا انتفى انتفت الفايدة وايضا المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي
وهذا تصريح بوضعه في الاصل لمعنى اخر فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة
فيه والجواب عن الاول من وجهين فايدته الاستعمال ولم يتفق وقوعه ولا يجب من الوضع
الاستعمال في وقت معين بل ولا مطلقا ولا يلزم انتفا الفايدة اذ هي الاستعمال لمتى اراد المجاز
فايدته التجوز في غير ذلك المعنى وعن الثاني بتسليم الموضع السابق قوله فاللفظ متى استعمل
في ذلك الموضوع كان حقيقة قلنا مسلم لكن ليس في هذا الكلام اشعار بوجوب الاستعمال ولو
كان لم نعم فاذا لم يحصل الاستعمال لم تحصل الحقيقة اللهم الا ان نقول انه يلزم امكان الحقيقة
فيقول كذلك المجاز فان الحقيقة يستلزم امكان المجاز ومن اعجب الاشياء اعتراف فخر الدين
قبل ذلك بقليل باستلزام المجاز الوضع وكونه جايز الخلو عن الحقيقة والمجاز البحث الثاني
في امكان الخلو عنهما قد بينا ان الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له او اللفظ المستعمل فيما وضع
له ومقابله المجاز لا في اللفظ ولا في الاستعمال بل في الوضع فيكون هو اللفظ المستعمل في غير
ما وضع له واستعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا شك ان الاستعمال مسبوق بالوضع ففي حالة
الوضع قبل الاستعمال لا يكون اللفظ حقيقة ولا مجازا وانما يصير احدهما بعد الاستعمال نعم
انه نقدر بذلك بل لا يوجد لعدم معظم فوايد الوضع وايضا الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا
لكونها من الالقاب والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز في غير ما وضع له وهو يستدعي
كونهما قد وضعا قبل الاستعمال لغة واسما الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما
وضعه اهل اللغة ولا في غيره لانها لم تكن من وضعهم نعم كل لفظ مستعمل من كلام العرب ما عدا
الوضع الاول فانه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز واعلم ان فخر الدين قال ان دلالة اللفظ قد لا تكون
حقيقة ولا مجازا واحتج بالاول وليس بجيد فان الحقيقة والمجاز ليسا من عوارض الدلالة بل
الالفاظ البحث الثالث في امكان الجمع بينهما اعلم ان الحقيقة والمجاز من الامور الاضافية منسوبة
الى الوضع ولا شك في جواز اجتماعهما عند تعدد المعاني فان الاسد حقيقة في الحيوان المفترس مجاز

فى الشجاع بل يجب ذلك فى كلما استعمل فى حقيقته وله مجاز واما اذا اتحد المعنى فان تعدد
الوضع امكن وذلك بان يضع احدى القبيلتين لفظا لمعنى ويجوز به فيهم او اخرون فى ذلك المعنى بعينه ان
كانوا قد وضعوا له لفظا اخر او لم يضعوا وكذا العرب بالنسبة الى اللغة فان الدابة فى الاسد حقيقة
لغوية ومجاز عرفى واما اذا اتحد المعنى والوضع فلا يمكن اجتماعهما فى لفظ واحد لاستحالة اجتماع المتنافيين
اذا كان اللفظ حقيقة فى شئ ومجازا فى اخر هل يجوز ارادتهما معا من ذلك اللفظ فالقائلون بجواز
ارادة معنيى المشترك يجوزونه هنا ومن منع ثم منع هنا لاستحالة ارادة المتناقضين نعم يجوز مجازا
اما حقيقة فلا تذنيب الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس فان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت
مجازا عرفيا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية كالالفاظ العرفية فان الغائط حقيقة
عرفية فى قضاء الحاجة ومجاز عرفى فى المكان المطمئن بل قد تهجر الحقيقة بالكلية فيبقى اللفظ معمولا
البحث الرابع فى المميز بينهما وهو يقع من وجوه ا تنصيص اهل اللغة اما بان يقول الواضع هذا
حقيقة وهذا مجاز او يذكر وحدتهما او خواصهما سبق المعنى الى فهم اهل اللغة عند سماع
اللفظ مجردا عن القرائن يعطى كونه حقيقة فيه اذ لولا كونه موضوعا له عينه لم يسبق فهمه
المجاز بخلافه وهو الذى لا يتبادر الى الذهن فهمه من دون القرينة لا يقال ينتقض بالمجاز
المنقول حيث يتبادر الى الذهن فهمه دون حقيقته فيستعمل الخاصتان وباللفظ المشترك فانه
لا يتبادر الى الذهن شئ من مدلولاته مع كونه حقيقة فيها لانا نجيب عن الاول بانه ان علم كونه مجازا
عند التبادر فلا يجب لانهم احدوا فى الخاصة التبادر من غير قرينة مع عدم العلم بكونه مجازا وان
لم يعلم فالظاهر انه يكون حقيقة فيه لاختصاص ذلك بالحقيقة فى الغالب وادراج النادر تحت
الغالب اولى وليس بجيد فانا نجعله حقيقة لغوية مع فرض خلافه خطا بل الوجه ان نقول انه
حقيقة عرفية والتبادر بالنسبة الى العرف غير التبادر بالنسبة الى اللغة ونحن نريد بالتبادر
بالنسبة الى اللغة التى وقع التخاطب بها اما لغة او عرفا او شرعا وعن الثانى بان المشترك ان كان
عاما فى مدلولاته فلا بحث واندفع الاشكال والا فهو حقيقة فى الواحد على البدل لا فى الواحد عينا

والذى هو حقيقة فيه فهو يتبادر الى الفهم عند اطلاقه وهو الواحد على البدل والذى لا يتبادر
الى الفهم وهو الواحد المعين حقيقة فيه وفيه نظر لانه ان عنى بالواحد على البدل احدها لا
بعينه على انه كلى لم يكن اللفظ من قبيل المشترك بل كان متواطيا اذ قد جعله حقيقة فى امر كلى
شامل لغايته اشتمال المعنى المشترك على افراده وليس كذلك وان عنى به كل واحد بخصوصيته ورد
الاشكال والوجه ان نقول التبادر دليل الحقيقة ولا يلزم من عدمه انتفاؤها استعمال اهل
اللغة لفظا مجردا عن قصد الافهام لمعنى معين ولو عبروا عنه بغيره او عبروا به عن غيره لم
يجردوه بل ضموا اليه قرينة فيعلم ان الاول حقيقة اذ لولا علمهم باستحقاق تلك اللفظة لذلك
المعنى لما اقتصروا عليها ويكون الثانى مجازا د تعليق اللفظ بما يستحيل تعلقه به يقتضى كونه
مجازا للعلم بانتفاء الوضع مثل واسأل القرية لا يقال جاز ان يكون مشتركا وتعذر حمل اللفظ المشترك
على بعض محامله لا يوجب جعله مجازا لانا نقول الاشتراك على خلاف الاصل والمجاز اولى منه مع
التعارض واذا عرفت فنقول مهما ثبت كون اللفظ حقيقة فى بعض المعانى واستعمل فى غيره
حكم بكونه مجازا اذا لم يكن بينهما معنى مشترك يصلح للموضوعية ولم يكن مشتركا اذا وضعوا اللفظ
لمعنى لم يتركوا استعماله فى بعض موارده ثم استعملوه بعد ذلك فى غير ذلك الشئ عرف كونه مجازا عرفيا
كالدابة للحمار الاطراد فى الحقيقة وعدمه فى المجاز فقولنا عالم لما صدق على ذى علم صدق على كل ذى
علم بخلاف المجاز فانه صح واسأل القرية ولم يصح واسأل البساط واعترض عليه بان الدعوى العامة لا
تصح بالمثال الواحد وايضا ان اراد باطراد الحقيقة استعمالها فى جميع موارد نص الواضع فالمجاز
ايضا كذلك لانه يجوز استعماله فى جميع موارد نص الواضع فلا يبقى بينهما فرق وان اراد استعماله فى
غير موضع نص الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه فى المعنى كان قياسا فى اللغة وهو باطل سلمنا
جوازه لكن دعوى اطراد الحقيقة ممنوعة فانها قد لا تطرد بان يمنع منه العقل كالدليل عند من
يجعله حقيقة فى فاعل الدلالة فانه لما كثر استعماله فى نفس الدلالة لا جرم لم يحسن استعماله فى
حقه تعالى الا مقيدا او يمنع منه السمع كتسميته تعالى بالفاضل والسخى فان الحقيقة وان وجدت

لكن المسمع منع منه لو منع منه اهل اللغه كالابلق في غير الفرس فان قالوا الابلق موضوع لما اجتمع
فيه اللونان بشرط كونه فرسا قلنا لو جاز هذا لجاز في كل مجاز لا يطرد الاعتذار بمثله فيبطل الاستدلال
بعدم الاطراد على كونه مجازا وكذا القاروره حقيقه في الزجاجه الخاصه لكونها مقر المايعات
وهذا المعنى موجود في الجره والكوز ولا يسمى قاروره قال بعض المتاخرين علامه المجاز عدم الاطراد في مورد
مع عدم ورود المنع من اللغه او الشرع ولا يرد اطراد بعض المجازات مع انه ليس حقيقه لان علم
الاطراد دليل المجاز ولم يجعل الاطراد دليل الحقيقه والزم بعضهم الدور لان عدم الاطراد اذا
جعل علامه على المجاز قد يوجد في الحقيقه كالسخي وغيره وهو حقيقه فان قلت عدم الاطراد
هنا لمانع قلنا فعدم الاطراد انما يدل على المجاز اذا لم يكن المانع وانما يعرف انه ليس لمانع لو كان مجازا
وفيه نظر لمنع الملازمه الاخيره ج امتناع الاشتقاق دليل على المجاز فان الاسم اذا كان موضوعا لصفه
ولا يصح ان يشتق لموضوعها منها اسم مع عدم المنع من الاشتقاق دل على كونه مجازا وذلك
ان لفظ الامر لما كان حقيقه في القول اشتق منه الامر والمامور ولما لم يكن حقيقه في الفعل لم يوجد
فيه الاشتقاق ويضعف بعدم دلاله الثاني على العموميه وبانتقاضه بقولهم للبليد حمار وجمعه
حمر وفيه نظر لمغايره الجمع للاشتقاق وايضا الرايحه حقيقه في معناها ولم يشتق منها الاسم فلا
يقال للجسم الذي قامت به الرايحه مروح ان يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقه في معناها ولم
يشتق منها الاسم ولا يقال للجسم الذي قامت به الرايحه مروح ج ان يكون الاسم قد اتفق على كونه
حقيقه في غير المسمى المذكور وجمعه غاير جمع المسمى المذكور فيعلم انه مجاز فيه كالامر فانه يجمع بالمعنى
الحقيقي باوامر وفي الفعل بامور ويضعف بان اختلاف الجمع لا اشعار فيه بكونه حقيقه في احدهما
ومجازا في الاخر فقد يجمع اللفظ الواحد الحقيقي بجموع كثيره وقد يتفق الحقيقي والمجازي في الجمع ط المعنى
الحقيقي وهو الصفه المؤثره كان متعلقا بالغير فاذا استعمل فيما لا يتعلق بشي كان مجازا والقدره اذا اريد
بها المعنى الحقيقي وهو الصفه المؤثره كان متعلقا بالمقدور واذا اطلقت على المقدور كما في قولهم
انظر الى قدره الله فلا مقدور لها فلم يكن لها متعلق فيكون مجازا وهو ضعيف لاحتمال

كون اللفظ حقيقه فيهما ويكون له بحسب احدى حقيقتيه متعلق دون الاخرى وبالجمله التعلق ليس من توابع
كون اللفظ حقيقيا بل من توابع المسمى يا صحه النفي دليل المجاز وعدمها دليل الحقيقه فانه يصح نفي الحمار
عن البليد ولا يصح نفي الانسانيه عنه قيل انه يلزم الدور لان صحه النفي لا يثبت الا بعد معرفه كونه مجازا
الزام بعيد دليل على المجاز مثل جناح الذل ونار الحرب يب توقفه على المسمى الاخر وقيل المجاز مثل
ومكروا ومكر الله الفصل السابع في التعارض بين احوال الالفاظ انه لما اتسع مستعملوا الالفاظ
فيها قبل الواضع نفسه لم يقتصروا باللفظ على المعنى الواحد ولم يوجبوا ثبوته في موضعه بل جوزوا خروجه
عنه وحدوه بالكثير مع بقا ما يدل عليه التزاما وافضى هذا الامتناع بهم الى تجويز اتحاد اللفظ مع تكثر
معنا كالمشترك والى انتقاله عن موضعه من غير اهمال له بالكليه كالمجاز او بالكليه كالمنقول وعن بعض
موارده كالمخصص والى حذفه مع قيام ما ينبي عنه كالاضمار وكانت هذه الاشياء غير متضاده لا
يمكن اجتماعها في اللفظ الواحد واجتماع عده منها وامكن الاكتفاء باحدها عن صاحبه وكان
الاكتفاء مما يجب المصير اليه مع امكانه لا جرم وجب النظر في اولويه المكتفى به ولما كان اختلال الفهم
انما يحصل بامور خمسه ا الاشتراك ب النقل ج المجاز د الاضمار ه التخصيص ولا انتفا
اثبات شرط يتوقف عليه وجود المذكوره صحه اللفظ وجب النظر في التعارض بينهما ودليل الحصر
ان مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد ومع انتفاء المجاز والاضمار
يكون المراد باللفظ ما وضع له ومع انتفاء التخصيص يكون المراد جميع ما وضع له وانواع التعارض
عشره لحصول اربعه من المشترك والاربعه الباقيه وثلثه من المنقول والثلثه الباقيه واثنين من المجاز
والباقيين وواحد من الباقيين فههنا مباحث الاول اذا تعارض النقل والاشتراك فالاشتراك اولى
خلافا لفخر الدين وجماعه لقوله ع الطواف بالبيت صلوة فيقول يشترط فيه الطهاره كالصلوه المعهوده
فلو قابل الخصم الصلوه مشتركه بين المعهود الشرعي واللغوي كان ادعاء النقل اولى عندهم لوجوه ا
ان النقل يقتضي الوضع في معنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول والاشتراك لا يقتضي النسخ فيكون اولى
لما ياتي من اولويه الاشتراك من النسخ ب لم ينكر المحققون الاشتراك وانكر كثير منهم النقل ج تطرق
الخطا في المنقول ثابت دون المشترك فان المشترك ان وجد معه القرينه عرف السامع القصد عينا

وان لم يوجد بعدر عليه العمل بموقف فلاخطا على التقديرين و في النقل ربما خفي عليه النقل الى
الجديد ففهم الاول وليس مرادا فحمله عليه فوقع في الخطا د النقل يقف على ما يقف عليه
المشترك وزياده فيكون مرجوحا وذلك ان الاشتراك يمكن حصوله بوضع واحد فيقول الواضع وضعته
لهذين تحصيلا لغرض التعريف الاجمالي اما النقل فيقف على وضع اول ثم على نسخه ثم على وضع جديد
والموقوف على امور كثيره مرجوح بالنسبه الى الموقوف على الواحد منها لا مفاسد الاشتراك قد تحصل
في النقل دون العكس فان السامع قد يسمع استعمال اللفظ في المعنى الاول وفي المعنى الثاني ولم يعرف
انه نقل الى الثاني فظنه مشتركا فحصلت له مفاسد الاشتراك مع مفسده جهله بالنقل وجميع
مفاسد المنقول فكان الاشتراك اولى والمشترك اكثر وهو دليل الرجحان والا لرجح الواضع اكثر
المفاسد على اقلها اجاب فخر الدين عن ذلك كله بان الشرع اذا نقل اللفظ عن معناه اللغوي الى
الشرعي فلا بد وان يشتهر ذلك النقل وان يبلغه الى حد التواتر فحينئذ يزول المفاسد جمع وليس
بجيد اما اولا فلان البحث ليس في نقل شرعي بل في مطلق النقل ولا شك في ان العرف واهل اللغه
لو نقلوا الفاظا لم يجب عليهم ابلاغه الى حد التواتر واما ثانيا فلان اشتهار النقل كيف يزيل نسخ الوضع
الاول وتوقفه عليه وعلى وضع جديد وقله وجوده واما ثالثا فلان التواتر انما يحصل بالتدريج
والمفاسد حاصله قبله واما رابعا فلانهما انما يتعارضان في لفظ لا يعلم كونه منقولا ولا مشتركا
نعم لو تعارض لفظ منقول مع اخر مشترك في اثنين مثلا فالتمسك بالمنقول اولى لاقتضا النقل
اراده معين دون الاشتراك ولا يرد عليه شي من تلك الوجوه ثم احتج بان في النقل يكون اللفظ موضوعا
لحقيقه واحده قبل النقل وبعده الا انه في بعض الاوقات منفرد بالاضافه الى معنى وفي بعضها
منفرد بالنسبه الى اخر والمشترك مشترك في جميع الاوقات وكان الاول اولى والجواب ان الحاد المعنى
مع حصول المفاسد الناشيه من تعدده غير مفيد وقد بينا حصول المفاسد بسبب التعدد في المنقول
ايضا البحث الثاني في ان المجاز اولى من الاشتراك اذا تعارض المجاز والاشتراك فالمجاز اولى كما
نقول النكاح مجاز في الوطي فيكون حقيقه في العقد فيحرم على الابن من عقد عليها الاب ولو قال
الخصم بل هو حقيقه فيه فلعلم المراد كان ادعاء المجاز اولى لانه اغلب واكثر واكثريه دليل الا

لحصول الفايده دايما مع المجاز دون الاشتراك والغايه القصوى في الوضع الاستفاده من
اللفظ وبيان دوام الفايده ان اللفظ ان تجرد حمل على الحقيقه وان لم يتجرد حمل على المجاز فدايما يحصل
منه الفايده اما المشترك فان وجدت القرينه افاد تعين المراد والا فلا ولا د المشترك الى مستبعد
من استعمال اللفظ في المعنى وضده او نقيضه وفي بعضه ولانه يحتاج الى قرينتين ولان المجاز قد
يكون اوجز وابلغ واوفق ويتوصل به الى السجع والمقابله والمطابقه والمجانسه والروي ولانه اوسع
في العباره اذ قد يعبر عن اللفظ الواحد بلفظ حقيقي وبالفاظ مجازيه كثيره فان قيل الاشتراك
اولى لوجوه ا المشترك ابعد عن الخطا لانه وجد معه القرينه حمل عليه والا توقف السامع اما
المجاز فان وجدت القرينه حمل عليه والا فعلى الحقيقه فيقع في الخطا على تقدير اراده المجاز فعلى
التقدير الاول يحصل محذور واحد مع التجرد عن القرينه وهو الجهل بمراد المتكلم وعلى الثاني يحصل
محذوران احدهما هذا والثاني اعتقاد ما ليس بمراد مرادا ب الاشتراك يقف على شي واحد وهو
الوضع لانه قد يحصل بوضع واحد والمجاز يتوقف عليه وعلى وجود ما يصلح مجازا وعلى العلاقه
المصححه وعلى تعذر الحقيقه فيكون الاول اولى ج المشترك اذا دل دليل على تعذر ما على احد
معينه انحصر في الاخر بخلاف المجاز فانه لا ينحصر على تقدير تعذر حمله على الحقيقه د المشترك
اذا دل دليل على تعدد حمله على احد معنييه انحصر في الاخر بخلاف المجاز فانه لا ينحصر على تقدير تعذر
حمله على الحقيقه د المشترك يفيد احدهما لا بعينه ودلاله اللفظ على هذا القدر حقيقه لا مجاز
فيكون اولى من المجاز ه حمله على المجاز يفضي الى نسخ الحقيقه بخلاف المشترك و لا بد للناظر مع
الاشتراك من البحث عن القرينه فيبعد عن الخطا بخلاف المجاز فانه يحمله على الحقيقه فيقرب من
الخطا ز الفهم في صوره الاشتراك يحصل بادنى القراين فانه كاف في الرجحان لا بد من قرينه في
تعادل اصاله الحقيقه ويزيد عليها ح المشترك مطرد لانه من خواص الحقيقه فلا يضطرب بخلاف
المجاز ط الاشتقاق يحصل في كل واحد من الحقيقتين فيتسع بخلاف المجاز ي يصح التجوز من كل
واحد من معنيي المشترك فتكثر الفايده بخلاف المجاز يا المشترك مستغن عن العلاقه وعن الحقيقه

وعن مخالفة ظاهره المجاز من كل واحد من معنيي المشترك فتكثر الفائدة بخلاف المجاز والجواب ان المجاز اغلب واكثر فلا يعارضه ما ذكرتموه **البحث الثالث** في التعارض بين الاشتراك والباقي الاضمار اولى من الاشتراك كقوله عم في خمس من الابل شاة فيقول الخصم الواجب عين الشاة لان في مقوليتها الظرفية والسببية فيقول الاخر بل مقدار الشاة لان في الظرفية خاصة فيصير في خمس من الابل مقدار شاة الاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وتعميمه في المشترك وكان اخلال الفهم فيه اكثر لا يقال الاضمار يفتقر الى ثلث قراين قرينة دالة على اصل الاضمار واخرى على موضعه وثالثة على نفس المضمر والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة لانا نقول الاضمار وان افتقر الى ثلث قراين لكن في صورة واحدة والمشترك وان احتاج الى قرينة واحدة لكن في جميع الصور وايضا الاضمار وجيز واحصر وبعد من محاسن الكلام قال عم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وايضا من شرط الاضمار العلم بالمضمر فلا يحصل معه اخلال في الفهم بخلاف المشترك ب التخصيص اولى من الاشتراك كما لو قال النكاح حقيقة في العقد فيقتضي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء تحريم منكوحة الاب وان كانت بنكاح فاسد الا ان هذه المنكوحة خصت عن قضية النص وبقي المنكوحة بالصحيح داخلة تحت التحريم فيقول الاخر بل النكاح مشترك بين العقد والوطي وليس مرادا الا العقد والا لزم تخصيص المنكوحة بالفاسد فتعين ان المراد الوطي وجوابه التخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز على ما يأتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم **البحث الرابع** في باقي المعارضات ا المجاز اولى من النقل مثل ان يقول المستدل الصلوة حقيقة الدعاء مجاز في المعنى الشرعي لاشتماله على الدعاء من باب اطلاق اسم الجزء على الكل فيقول الخصم بل هو حقيقة في الشرعي بالنقل وجوابه ان المجاز اولى لافتقار النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع وهو متعذر والمجاز يتوقف على قرينة صارفة عن الحقيقة وهي متيسرة لا يقال اذا ثبت النقل فهم كل احد مراد المتكلم لحكم الوضع فينتفي الخلل في الفهم والمجاز ان الحقيقة اذا لم ترد فقد تتعدد المجاز ويخفى وجهه فيقع الاخلال لانا نقول الحقيقة تعين على فهم المجاز اذ شرطه العلاقة بينه وبين الحقيقة والنقل اذا اخرج المعنى الاول بقرينة لم يتعين المنقول اليه

فكان

وكان المجاز اقرب الى الفهم ولما في المجاز من الفوائد التي لم توجد في النقل الاضمار اولى من النقل لما قلناه في اولوية المجاز مثل ان يقول المستدل لا يجوز بيع الذهب بمثله متفاضلا لانه ربا فيقول الاخر بل العقد صحيح والمحرم الزيادة وهذا اولى لان الربا على تقدير كونه حقيقة في العقد يلزم النقل في الاية وعلى تقدير كونه حقيقة في مطلق الزيادة يصير التقدير وحرم اخذ الربا فيلزم الاضمار وهو اولى من النقل التخصيص اولى من النقل لان التخصيص خير من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم مثل ان يقول الخصم في قوله تعالى واحل الله البيع لفظ البيع حقيقة في كل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس خص شرعا كل معاوضة غير شرعية فيبقى الجامعة لشرائط الصحة ويقول الاخر على الشرع نقله الى العقد الجامع لشرائط الصحة المجاز والاضمار سواء كقوله عم الطواف بالبيت صلوة فيقول الخصم الطواف يصدق عليه الصلوة مجازا لاشتماله على الدعاء من باب اسم الكل باسم جزء فيقول الاخر بل فيه اضمار وهو مثل الصلوة لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن وكما يخفى تعيين المعنى كذا يخفى تعيين المجاز لانتفاء الحقيقة تعين على فهم المجاز لانا نقول وهي تعين على فهم الاضمار اذ حاصله سقوط شيء من الكلام يدل الكلام عليه التخصيص اولى من المجاز كقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة خص عنه اهل الذمة ويقول الاخر بل المراد غيرهم فيكون مجازا من باب اطلاق الكل على الجزء او يقول حقيقة اللمس في قوله تعالى او لامستم لكن خص لمس المحرم والصغيرة والميتة ونحو وجهه عن مظنة الاستمتاع فيقول الاخر بل المراد الوطي فلا ينتقض الوضوء بحقيقته فيكون التخصيص اولى لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم يوقف فيه على قرينته يحمل على الحقيقة فلا يحصل المراد ولان اللفظ ينعقد في التخصيص دليلا على جميع الافراد فان اخرج البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي من غير افتقار الى تأمل وبحث واجتهاد وفي المجاز ينعقد اللفظ على الحقيقة فاذا خرجت بقرينة احتيج في صرف اللفظ الى المجاز الى الاستدلال وكان التخصيص ابعد عن الاشتباه وكان اولى التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز والمجاز

والاضمار متساويان كقوله عم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فيقول الخصم انه يتناول بعمومه
الفرض والنفل خص التطوع لجواز انعقاد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول الاحنف
يجوز التاخير في الفرض الى قبيل الزوال وفي النص اضمار وتقديره لا صيام فاضل فروع ا النسخ التخصيص
في الزمان ويراد بالتخصيص في الترجيحات التخصيص في الاعيان فلو تعارض النسخ والاشتراك كان
الاشتراك اولى لاحتياطهم في النسخ دون التخصيص ولهذا جوز وا تخصيص العام بخبر الواحد دون
النسخ والاصل فيه ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل بخلاف التخصيص وفيه نظر فانه لهذا يقتضي
ترجيح التخصيص على النسخ وقد ظهر في الاول ان التخصيص اولى من الاشتراك فقد حصل من مجموع الامرين
ان التخصيص اولى من الاشتراك والنسخ وهذا لا يقتضي رجحان الاشتراك على النسخ ولا العكس بل
الوجه توقف الاشتراك على الوضع وتوقف النسخ عليه وعلى رفع الحكم ب التواطي اولى من الاشتراك
لاتحاد المفهوم في الاول والتعدد في محاله والمشترك يلبس ج جعل اللفظ مشتركا بين علمين اولى من
جعله مشتركا بين معنيين لو تعارضا لانحصار الاعلام في الاشخاص غالبا والمعاني امور كلية فاختلال
الفهم مع الاشتراك فيها اكثر وكذا جعله مشتركا بين علم ومعنى اولى من جعله مشتركا بين معنيين لو
تعارضا د اذا تناول اللفظ شيئا بجهة اشتراك وبجهة تواطو فاعتماد الثاني اولى كالاسود المتناول
للقار والزنجي بالتواطو وللقار والمسمى به بالاشتراك فاذا وجد اسود اللون مسمى به واطلق عليه
اسود كان اطلاقه باعتبار اللون اولى من اللقب اذ في الاول يكون الاطلاق بحسب التواطي والثاني
بحسب الاشتراك الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج اليها الفقهاء وفيه مباحث ا في الواو اختلف
الناس في الواو العاطفة فذهب اكثر الناس الى انها للجمع المطلق من غير ترتيب حتى قال ابو علي الفارسي
اتفقوا اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وذكر سيبويه
في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع من غير ترتيب ونقل عن الفرا انها للترتيب فيما يستحيل فيه
الجمع مثل واركعي واسجدي وقال اخرون انها للترتيب مطلقا لنا وجوه ا انها قد ترد فيما يمتنع فيه الترتيب
فيما يستحيل فيه الجمع مثل واركعي واسجدي وقال اخرون انها للترتيب مطلقا لنا وجوه ا انها

انها قد ترد فيما يمتنع فيه الترتيب كالتفاعل مثل تقاتل زيد وعمرو ولهذا لا يصح تقاتل زيد فعمرو
او ثم عمرو ولو كانت للترتيب لامتنع دخولها عليه امتناع دخول الفاء وثم وفيه نظر لامكان
ان يكون مجازا مثل واسئل القرية فانه لما علم امتناع استناد السوال الى القرية حكم بكونه مجازا
ب لو كان للترتيب لكان قولنا قام زيد وعمرو قبله تناقضا وقام زيد وعمرو بعده تكريرا لا
يقال حكم الشي منفردا مغاير لحكمه مجتمعا فجاز افادة اللفظ معنى حالة اجتماعه دون
انفراده وبالعكس فانك لو قلت قام زيد افاد الخبر ولو ادخلت الهمزة خرج عن ذلك لانا
نقول هذا اشارة الى وجود المعارض والاصل عدمه قيل لا تناقض مع احتمال التجوز ولا تكرير
لافادة المنع من الحمل على المجاز وهو مطلق الجمع وفيه نظر لان الاصل عدم المجاز ج قوله تم وادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة قدم الدخول وفي اية اخرى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة
واحدة ولو افادت الترتيب لكان متقدما موخرا قيل جاز ان يكون مجازا في احدى الايتين وفيه
نظر الاصل عدم المجاز د قال تع واسجدي واركعي وقد كان من شرعها تقدم الركوع على
السجود ه لو كان للترتيب لكان قولنا جاء زيد وعمرو حال مجيهما معا كذبا والتالي باطل اجماعا
فكذا المقدم قيل لا كذب مع ارادة المجاز مثل رايت اسدا وفيه نظر لاصالة عدم المجاز بخلاف
ما ثبت انه مجاز للاسد و الترتيب غير مراد في قوله فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة وقوله
او تقطع ايديهم وارجلهم والسارق والسارقة الزانية والزاني والاصل الحقيقة ز اذا قال العبد
اشتر اللحم والخبز لم يفهم منه الترتيب ح سئل عما يبدا عند الصفا والمروة فقال ابدءوا بما
بدا الله به ولو كان للترتيب لم يفتقروا الى السوال مع ان الصحابة من فصحاء العرب ولما احتيج في الابتدا
بالصفا الى الاستدلال وفيه نظر لجواز ارادة الحقيقة ط قال اهل اللغة واو العطف ولما
كان قولنا جاء الزيدون لا يوجب ترتيبا ولا معية بل مطلق الجمع كان قولنا جاء زيد وعمرو وخالد
كذلك قضاء للتسوية ولا يمكن اختصاص واو العطف بزيادة الترتيب لانه مناف للنص بالتسوية
لو كان للترتيب لما حسن الاستفهام عن تقدم احدهما او التقارن لكونه مفهوما من اللفظ وفيه

الترتيب بعير مهلة وهو معنى التعقيب وقيدنا بالممكن ليدخل مثل دخلت بغداد فالبصرة
واجماع اهل اللغة على افادة التعقيب حجة وايضا لو لم تكن للتعقيب لم تدخل على الجزا اذا كان
بغير لفظ الماضي والمضارع لكنها تدخل فيه بيان الشرطية ان الجزا لابد وان يحصل عقيب الشرط
وبيان وجوب الدخول ان الجزا اذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع وجبت الفا مثل من دخل داري ولم
درهم فهو مكرم وانكر المبرد من يفعل الحسنات الله يشكرها ونقل من يفعل الخير فالرحمن يشكره وفيه
نظر لان قولك من دخل داري اكرمته لا يقتضي وجوب الاكرام عقيب الدخول بلا فصل اقصى ما في الكتاب
انه يقتضي الترتيب اما التعقيب فلا فكذا من دخل داري فهو مكرم لان الفا انما اقتصت لحوز
الجزا بالجملة الاسمية مثلا احتج المخالف بوجوه قال الله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب
والاسحات لا يقع عقيب الافترا بل يتراخى الى يوم القيمة فقد جاءت لا بمعنى التعقيب وقوله تعالى وان
كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهن مقبوضة مع ان الرهن قد لا يحصل عقيب المداينة ب الفا
يدخل على لفظ التعقيب ولو كان الفا للتعقيب لما صح ذلك ج التعقيب يصح الاخبار عنه بمجرد
ذكره بخلاف الفا فهي مغايرة له والجواب عن د الحمل على المجاز وجب تاويله بان حكم الافترا
الاسحات وحكم المداينة الرهن او نقول لما كان بوعد الله تعالى صدقا كان كالواقع عقيب الاخبار
به او نقول لما حكم الله تعالى في عدة مواضع من الكتاب العزيز بتقريب الساعة حتى جعلها اقرب من لمح
البصر كان ذلك ابلغ معاني التعقيب وحيث خرجت اية المداينة مخرج الارشاد اقتضى ذلك
التعليم تعقيب الرهن للدين وعن ب انه محمول على التاكيد وعن ج انه ات في جميع الحروف
مع انها موضوعة لمعانيها والاصل في ذلك ان الفا تدل على التعقيب والدليل مغاير للمدلول
ولا يلزم من صحة الاخبار عن احد المتغايرين صحة الاخبار عن الاخر عن الاخر وقد ترد
الفا بمعنى الواو كقوله بين الدخول فحومل **البحث الثالث** في باقي الحروف وهي خمسة مسايل ا
في للظرفية اما حقيقة مثل زيد في الدار وهو حقيقي بان لا يزيد الظرف على المظروف ومجازي
وهو الذي يزيد وايضا فهو اما طبيعي كالهوا في اهابها او عرضي كالانسان في القميص واما مكان

كقوله تعالى لاصلبنكم في جذوع النخل للمشابهة في التمكن فان المصلوب يتمكن على الجذع المتمكن
في مكانه وكذا قولنا زيد في الصلوة وسالت في هذه المسلة وقال بعض الفقها انها للسببية لقوله
ع في النفس المومنة ماية من الابل وضعف فان اهل اللغة لم ينقلوه ب لفظ من ترد لابتدا
الغاية من المكان مثل سرت من الكوفة وضعف من جحج ومن دهر وللتبعيض مثل خاتم من فضة
وللتبيين مثل واجتنبوا الرجس من الاوثان وزايدة مثل ما جاني من احد وانما يراد بعد النفي وقيل
انها للتمييز لا غير فان قولك سرت من الكوفة ميزت مبدا السير وقولك خاتم من فضة ميزت
الخاتم بانه من فضة وقولك ما جاني من احد ميزت الشي الذي نفيت عنه المجي وفيه نظر اذ
لا يلزم من الاشتراك في معنى كلي وضع اللفظ له ولا من وضعه له عدم وضعه للجزيات والا
لزم نفي الاشتراك من الكل وجوه والمرجع في ذلك الى اهل اللغة ج الى لانتهاء الغاية بالنقل
وقيل انها مجملة لان الفعل يدخل فيما بعدها تارة كقوله وايديكم الى المرافق فان الغاية هنا داخلة
وتارة يخرج الغاية كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وهو ضعيف لان الاجمال تابع للوضع
وليست الى موضوعة لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى على سبيل الاشتراك لامتناع وضع
اللفظ للنقيضين وفيه نظر لما تقدم من جوازه وانما الحق في الجواب ان لفظة الى لا اشعار
فيها بدخول الغاية وخروجها وانما استفيد من خارج وهو ان الغاية ان كانت مميزة عن ذي الغاية بمفصل حسي كالليل وجب خروجها
من خارج وهو ان الغاية ان كانت مميزة عن ذي الغاية بمفصل حسي كالليل وجب خروجها
والا وجب دخولها كما في اليد والمرفق اذ ليس بعض المفاصل اولى بالاخراج من بعض فوجب دخول
الجميع د البا للالصاق والاستعانة وقيل اذا دخلت على فعل متعد بنفسه افادت
التبعيض كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم خلافا للحنفية وان دخلت على ما لا يتعدى بنفسه
مثل كتبت بالقلم ومررت بزيد لم تفد الا الالصاق واحتج فخر الدين الرازي بالفرق بين قولنا
مسحت يدي بالمنديل والحايط وبين مسحت المنديل والحايط في ان الاول يفيد التبعيض والثاني
يفيد الشمول وفيه نظر لان الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو قولك يدي لا يتعدى بنفسه

نظر لاحتمال ان اراد به توهم استعمال المجاز با الجمع معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من وضع لفظ
يدل عليه وليس الا الواو ب لو اقتضت الترتيب لصح دخولها في جواب الشرط كالفاء والتالي
باطل اتفاقا وكذا المقدم وفيه نظر لمنع الملازمة اذ ليس علة الجواب الترتيب اجيب المخالف بوجوه
ا قوله تعالى واركعوا واسجدوا فانه يقتضي الترتيب ب قال النبي صلى الله عليه وسلم حين سأله الصحابة به عن البدء
بالصفا او المروة ابدأوا بما بدأ الله به وذلك يدل على الترتيب ج روى ان شخصا قام بين يدي
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس
خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم يفد التركيب لم يكن بين ما امره به ونهاه عنه
فارق د قال عمر لشاعر قال كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا لو قدمت الاسلام على الشيب لاجزتك
ه انكر الصحابة على ابن عباس حيث امر بتقديم العمرة وقالوا لم تأمر بالعمرة قبل الحج والله تعالى يقول
واتموا الحج والعمرة لله ولولا الترتيب لما صح ذلك و لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
وقعت واحدة بخلاف انت طالق ثلثا ولو لم يكن للترتيب لما افترقا ز الترتيب لفظا يستدعي
سببا والترتيب في الوجود صالح له فوجب الحمل عليه ح الترتيب على وجه التعاقب وضع له الفاء
وعلى جهة التراخي وضع له ثم ومطلق الترتيب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع
لفظ بازائه وهو الواو ولا يقال الجمع ايضا معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه ولا لفظ سوى
الواو لانا نقول لما حصل التعارض وجب الترجيح وهو معنا لان الجمع جزء من الترتيب ولازم له
فاذا كان حقيقة في الترتيب امكن جعله مجازا في لازمه وهو مطلق الجمع بسبب الملازمة ولو جعلناه
للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلم يكن جعله مجازا فيه لانتفاء الملازمة والجواب عن ا
المنع من افادة الاية الترتيب بل من فعله عليه السلام وقال عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وعن ب انه لو كان
للترتيب لما احتاجوا الى السؤال فلما سألوا ولو كانت للجمع لما احتاجوا اليه ايضا فيتعارضان ويبقى قوله
عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به دليلا على الترتيب خاليا عن المعارض وفيه نظر فانا لا نسلم استغناء واقع
على تقدير الترتيب دون الجمع الشامل لامور ثلثة فاحتاجوا الى السؤال فيه دون الاول ولا استفادة

من خارج

من خارج حينئذ وعن ج انه عليه السلام انكر عليه في ترك افراد اسم الله تعالى بالذكر فانه ادخل في
التعظيم لا لاجل الترتيب اذ لا ترتيب في قوله ومن عصى الله ورسوله فان مثلا رتبتان
فهذا بان يدل على فساد قولهم اولى وعن د ان عمر قصد التعظيم بتقديم ذكر الاعظم لا على
قصد الترتيب بل باعتبار ان الادب يقتضي ان يكون المقدم في الفضيلة مقدما في الذكر وعن
ه انه معارض بامر ابن عباس بتقديم العمرة وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن وايضا نمنع
استناد الانكار الى فهم الترتيب بل فهم مطلق الجمع فانكروا عليه حيث امرهم بالتقديم مع
استناده الى الاية عليه وعن ه بالمنع من وقوع الثلث في الموضعين سلمنا لكن نمنع عدم وقوع
في قوله انت طالق وطالق وطالق بل يقع الثلث وهو القول القديم للشافعي وبه قال احمد بن
حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة بن ابي ليلى سلمنا لكن الفرق ظاهر
فان قوله انت طالق ثلثا تفسير الطلاق بالثلث فكان منقولا وقوله ثانيا وطالق ليس تفسيرا
لقوله انت طالق والكلام يعتبر باخره فكان الاول راجعا بخلاف الثاني حيث كان قوله انت
طالق كلاما تاما فبانت به بخلاف قوله ثلثا وانه في حكم البيان وعن و بان التقدم لفظا
لا يقتضي التقدم في نفس الامر كما لو قال رأيت زيدا رأيت عمرا فان تقدم زيد في الذكر لا يقتضي
تقدمه في نفس الامر اجماعا على انه يحتمل ان يكون السبب في التقدم اللفظي شدة الاهتمام به او قصد
الاخبار عنه خاصة ثم تجدد عزم الاخبار عن غيره ولو كان الابتداء لفظا يدل على الترتيب لما
احتيج الى جعل الواو للترتيب وعن ز المعارضة بشدة الحاجة الى المعبر عن الاعم دون الاخص
فانه متى احتيج الى ذكر الاخص احتيج الى ذكر الاعم ولا ينعكس وكانت الحاجة الى المعبر عن
الاعم اشد فكان اولى بالوضع واعلم ان الجويني نقل عن اصحاب ابي حنيفة ان الواو للجمع وعن
اصحاب الشافعي انها للترتيب ثم نسبهما الى الحكم ولو توهم ان قصد الحقيقة انها تفيد الصاحبة ولا
في انه محكم ان قصدوا ذلك والظاهر ان قصدهم ما اخترناه نحن من انها للجمع الصادق على الترتيب
والمعية لا ما **البحث الثاني** في الفاء الفاء يقتضي التعقيب الممكن وقد اجمع النحويون على انها يفيد

الترتيب بغير مهلة وهو معنى التعقيب وقيد بالممكن ليدخل مثل دخلت بغداد فالبصرة
واجماع اهل اللغة على افادة التعقيب حجة وايضا لو لم تكن للتعقيب لم تدخل على الجزا اذا كان
بغير لفظ الماضي والمضارع لكنها تدخل فيه بيان الشرطية ان الجزا لا بد وان يحصل عقيب الشرط
وبيان وجوب الدخول ان الجزا اذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع وجبت الفا مثل من دخل داري
درهم فهو مكرم وانكر المبرد من يفعل الحسنات الله يشكرها ونقل من يفعل الخير فالرحمن يشكره وفيه
نظر لان قولك من دخل داري اكرمته لا يقتضي وجوب الاكرام عقيب الدخول بلا فصل اقصى ما في الباب
انه يقتضي الترتيب اما التعقيب فلا فكذا من دخل داري فهو مكرم لان الفا انما اقتصت لجوار
الجزا بالجملة الاسمية مثلا احتج المخالف بوجوه قال الله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب
والاسحات لا يقع عقيب الافترا بل يتراخى الى يوم القيمة فقد جاءت لا بمعنى التعقيب وقوله تعالى وان
كنتم على سفر فلم تجدوا كاتبا فرهن مقبوضة مع ان الرهن فلا يحصل عقيب المداينة ب الفا
يدخل على لفظ التعقيب ولو كان الفا للتعقيب لما صح ذلك ج التعقيب يصح الاخبار عنه بمجرد
ذكره بخلاف الفا فهي مغايرة له والجواب عن د الحمل على المجاز ويجب تاويله بان حكم الافترا
الاسحات وحكم المداينة الرهن او نقول لما كان بوعد الله تعالى صدقا كان كالواقع عقيب الاخبار
به او نقول لما حكم الله تعالى في عدة مواضع من الكتاب العزيز بقرب الساعة حتى جعلها اقرب من لمح
البصر كان ذلك ابلغ معاني التعقيب وحيث خرجت اية المداينة مخرج الارشاد اقتضى ذلك
التعليم تعقيب الرهن للدين وعن ب انه محمول على التاكيد وعن ج انه ات في جميع الحروف
مع انها موضوعة لمعانيها والاصل في ذلك ان الفا تدل على التعقيب والدليل مغاير للمدلول
ولا يلزم من صحة الاخبار عن احد المتغايرين صحة الاخبار عن الاخر عن الاخر وقد ترد
الفا بمعنى الواو كقوله بين الدخول فحومل البحث الثالث في باقي الحروف وفيه خمسة مسائل ا
في للظرفية اما حقيقة مثل زيد في الدار وهو حقيقي بان لا يزيد الظرف على المظروف ومجازي
وهو الذي يزيد وايضا فهو اما طبيعي كالطوفان في الماء او عرضي كالانسان في القميص واما مكاني

كقوله

كقوله تعالى لاصلبنكم في جذوع النخل للمشابهة في التمكن فان المصلوب تمكن على الجذع المتمكن
في مكانه وكذا قولنا زيد في الصلوة وسال في هذه المسئلة وقال بعض الفقها انها للسببية لقوله
ع في النفس المومنة مائة من الابل وضعف فان اهل اللغة لم ينقلوه ب لفظ من ترد لابتداء
الغاية من المكان مثل سرت من الكوفة وضعف من حجج ومن دهر وللتبعيض مثل خاتم من فضة
وللتبيين مثل واجتنبوا الرجس من الاوثان ورايته مثل ما جاني من احد وانما يراد بعد النفي وقيل
انها للتمييز لاغير فان قولك سرت من الكوفة ميزت مبدا السير وقولك خاتم من فضة ميزت
الخاتم بانه من فضة وقولك ما جاني من احد ميزت الشي الذي نفيت عنه المجي وفيه نظر اذ
لا يلزم من الاشتراك في معنى كلي وضع اللفظ له والا من وضعه له عدم وضعه للجزئيات والا
لزم نفي الاشتراك من الكل وجوه والمرجع في ذلك الى اهل اللغة ج الى لانتهاء الغاية بالنقل
وقيل انها مجملة لان الفعل يدخل فيما بعدها تارة كقوله وايديكم الى المرافق فان الغاية هنا داخلة
وتارة يخرج الغاية كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وهو ضعيف لان الاجمال تابع للوضع
وليست الى موضوعة لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى على سبيل الاشتراك لامتناع وضع
اللفظ للمتضادين وفيه نظر لما تقدم من جوازه وانما الحق في الجواب ان لفظة الى لا اشعار
فيها بدخول الغاية وخروجها وانما استفيد من خارج وهو ان الغاية ان كانت متميزة عن ذي الغاية بمفصل حسي كالليل وجب خروجها
والا وجب دخولها كما في اليد والمرفق اذ ليس بعض المفاصل اولى بالاخراج من بعض فوجب دخول
الجميع د البا للالصاق والاستعانة وقيل اذا دخلت على فعل متعد بنفسه افادت
التبعيض كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم خلافا للحنفية وان دخلت على ما لا يتعدى بنفسه
مثل كتبت بالقلم ومررت بزيد لم تفده بل الالصاق واحتج فخر الدين الرازي بالفرق بين قولنا
مسحت يدي بالمنديل والحايط وبين مسحت المنديل والحايط في ان الاول يفيد التبعيض والثاني
يفيد الشمول وفيه نظر لان الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو قولك يدي لا يتعدى بنفسه

الى المنديل ولو حذفت يدى وجعلت المنديل ممسوحا لا الا منعنا الفرق احتج الحنفيه
فان قولنا مررت بزيد وكتبت بالقلم وطفت بالبيت لا يعقل منه الا الالصاق ولان ابن جنى
قال لا يعرف اهل اللغة قول بعضهم الباء للتبعيض والجواب عن الاول ان المرور والكتابة لا
يتعديان بانفسهما فلهذا لم يفيدا سوى الالصاق واما الطواف فان مفهومه الدوران
حول جميع البيت ولا يسمى من دار حول بعضه طائفا فلهذا لم يفد التبعيض بخلاف المسح فان
من مسح بعض راسه يصدق عليه انه ماسح وقول ابن جنى شهادة نفى لا تقبل ه انما للحصر
خلافا لوجوه ا قال ابو على الفارسى ان النحاة اجمعوا عليه وصوبهم وقولهم حجه ب
قال الاعشى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامى الذمار وانما يدافع عن
احسابهم انا ومثلى ولا يتم مقصد الشاعر الا بالحصر ج لفظه ان موضوعه للاثبات وما
للنفى حالة الافراد فيبقى الوضع حالة التركيب والا لكان التركيب مخرجا للالفاظ عن معانيها
وهو باطل قطعا ولان الاصل البقاء على ما كان واذا تقرر هذا فنقول لا يمكن توارد هما على
معنى واحد والا لزم التناقض بل لا بد من محلين فاما ان يكون الاثبات واردا على غير المذكور
والنفى على المذكور وهو باطل بالاجماع او بالعكس وهو المراد من الحصر احتج المخالف بقوله تعالى انما
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وبالاجماع من ليس كذلك مؤمن ايضا والجواب انه
محمول على المبالغه المقصد الثالث كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاجمال وفيه فصول
فى الكتاب وفيه مباحث ا فى تعريفه قال بعضهم الكتاب ما نقل الينا بين دفتى المصحف
من السبعة المشهوره نقلا متواترا واعترض بانه لا معنى للكتاب سوى القران المنزل علينا على لسان
جبريل ع وذلك مما لا يخرج حقيقته بتقدير عدم تواتره بل ولا بتقدير عدم نقله الينا بالكليه
غايه ما فى الباب انا جهلنا وجود القران بتقدير عدم نقله وعدم علمنا بكونه قرانا بتقدير عدم
تواتره وعلمنا بوجوده غير ماخوذ فى حقيقته فلا يمكن اخذه فى تحديده وفيه نظر اذ لا تريد اشتراط

النقل المتواتر فى حقيقه القران بل نريد به انه الذى نقل الينا متواترا انه قران على سبيل
التعريف الرسمى وقيل هو القران المنزل فقولنا القران احتراز عن سائر الكتب المنزلة كالتوراة والانجيل
فانها وان كانت كتاب الله تعالى الا انها ليست الكتاب المعهود اما عند الاطلاق الذى يحتج به فى
شرعنا على الاحكام الدينيه وخرج به ايضا ما انزل من الوحى على النبى ع مما ليس بمتلو فانه ليس
بكتاب وقيل هو الكلام المنزل للاعجاز بسوره منه البحث الثانى فى اشتراط التواتر فى
احاده اتفقوا على ان ما نقل الينا نقلا متواترا من القران فهو حجه واختلفوا فيما نقل الينا
احادا كمصحف ابن مسعود وغيره هل يكون حجه ام لا فمنعه الشافعى وقال ابو حنيفه انه حجة
ام لا فمنعه الشافعى وقال ابو حنيفه انه حجه وعليه بنى وجوب التتابع فى صيام كفارة
اليمين حيث نقل ابن مسعود فى مصحفه قوله فصيام ثلثه ايام متتابعات والحق الاول لان
العاده تقضى بالتواتر فى تفاصيل مثله ولانه نقله قرانا خطا فلا يكون حجه اما المقدمه الاولى
فتقريرها واما الثانيه فلان النبى ص كان مكلفا باشاعة ما نزل عليه من القران الى عدد
التواتر لتحصيل القطع بسوره فانه المعجز له وحينئذ لا يمكن التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه
والراوى الواحد ان ذكره على انه قران فهو خطا وان لم يذكره على انه قران كان ترددا بين ان
يكون خبرا عن النبى ص ومذهبا له فلا يكون حجه فان قيل لا نسلم وجوب الاشاعة الى حد التواتر
ومعلوم خلافه فان حفاظ اختلفت مصاحفنا للصحابه ولو كان الناقلون قد بلغوا حد
التواتر لم يكن لذلك واختلفوا فى البسمله انها من القران اولا وانكر ابن مسعود كون الفاتحه
من القران وكذا انكر المعوذتين سلمنا لكن انما يمنع السكوت عن نقله على الكل لانهم معصومون
عن الخطا اما بالنسبه الى البعض فلا واذا كان مثل ابن مسعود قد روى ما نقله لم يحصل اتفاق
الكل على الخطا بالسكوت فيتعين حينئذ حمل روايته على انه من القران فان الظاهر من حالة الصدق
ولم يوجد ما يعارضه غايته انه غير مجمع على العمل به لعدم تواتره وان لم يصرح بكونه قرانا امكن
ان يكون من القران وامكن ان يكون مذهبا وهو حجه بتقديرين وليس بحجه بتقدير ويرجح

سقد بر واحد ووقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه سلمنا انه
ليس بقران لكن احتمال كونه خبرا ارجح فان روايته له توهم الاحتجاج به ولو كان مذهبا لا
ظهره ازالة للتلبيس خصوصا مع الخلاف في ان مذهب الصحابي حجة اولا والجواب الاجماع
دل على وجوب الغاية على عدد التواتر فانه المعجزة الداله على صدقه ع فلو لم يبلغه الى حد
التواتر انقطعت معجزته فلا يبقى هناك حجة على نبوته ع ومع عدم تواتر الحفاظ في زمانه سلمنا
لكن لا يلزم من عدم بلوغ بلوغ حفاظ حملة القران عدد التواتر في زمانه ع عدم بلوغ الحفاظ
لاحاده متواتره وان لم يبلغ الحفاظ الحملته عدد التواتر بان تواتر جماعه على نقل بعضه ثم
تواتر جماعة اخرى على نقل بعض اخر وهكذا وتوقف الجمع على نقل الاحاد ليس بوارد لا ان لم نكن
في كونها قرانا بل في تعديتها وتاخيرها وطولها وقصرها واما اختلاف المصاحف فكل ما هو
من الاحاد فليس بقران وما هو متواتر فهو قران ووقوع الشبهة في التسمية لا في كونها قرانا
بل في وضعها في اول كل سوره وانكار ابن مسعود للفاتحة والمعوذتين لم يكن في انها بل في
اجرائها مجرى القران في حكمه قوله اذا رواه ابن مسعود لم يتفقوا على الخطا قلنا مسلم لكن لا تقوم الحجة
به في كونه قرانا كيف وان سكوت من سكت وان لم يكن ممتنعا الا انه حرام لوجوب نقله عنه فلو
كان ما انفرد به ابن مسعود قرانا لزم ارتكاب باقي الصحابه الخطا حيث لم ينقلوه ولم يوصلوه الى
عدد التواتر ولو قلنا انه ليس بقران لم يقع الراوي ولا غيره من الصحابه في الخطا ولو سلمنا ارتكاب
ابن مسعود الخطا كان اولى من ارتكاب باقي الجماعه فيبطل قولهم نظهر صدقه فيما نقله من غير معارض
ويتعين تردده بين الخبر والمذهب قوله الخبر ارجح قلنا الاجماع على ان كل خبر لم يصرح فيه بكونه خبرا
عن النبي ع ليس بحجة وما نحن فيه كذلك بل الاولى الحمل على المذهب لانه قد اختلف في كونه حجة
ام لا اما الخبر الذي لم يصرح فيه بالخبريه فانه ليس بحجه بالاتفاق وايضا فانه تواتر عن النبي صلى الله
وبراءة الذمة فيكون اولى . في البسملة اتفق المسلمون على ان التسميه بعض ايه في سورة النمل
واختلفوا في كونها ايه من كل سورة في القران فنقل عن الشافعي قولان واختلف اصحابه في محلها

فقال العظم ان القولين محمولان على انها هل هي من القران في اول كل سوره حيث كتبت مع القران بخط القران
ام لا وقال آخرون انهما محمولان على انها هل هي ايه براسها في اول كل سوره ايه وهو الاصح وذهب
القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى انها ليست من القران في غير سورة النمل وحكم بخطا من قال
انها ايه من القران في غير سورة النمل من غير تكفير لعدم ورود النص القاطع بانكار ذلك وذهب الامامية
اجمع الى انها اية من كل سوره لنا انها منزلة على النبي ص مع اول كل سوره ولهذا قال ابن عباس كان
رسول الله ص لا يعرف ختم سورة وابتدا اخرى حتى نزل جبرئيل ع ببسم الله الرحمن الرحيم فيكون
من القران حيث انزلت وايضا انها كانت تكتب بخط القران في اول كل سوره بامر النبي ع ولم ينكر احد
من الصحابه على كتابتها بخط القران مع شدة تحرزهم وتحفظهم وصيانة القران عن الزيادة
والنقصان حتى انكروا على من اثبت اوايل السور والتعشير والنقط وان لم يكن بخط القران وذلك
يقتضي اتفاقهم على انها من القران وايضا قال ابن عباس سرق الشيطان من الناس اية من القران
الى ان ترك بعضهم قراءة التسمية في اول كل سورة وقال ايضا من ترك بسم الله الرحمن الرحيم
فقد ترك مائة وثلث عشر ايه ولم ينكر عليه فدل على انها من القران احتجوا بانها لو كانت قرانا لم
يخل اما ان يشترط القطع في اثباتها اولا يشترط فان كان الاول فما ذكرتموه من الوجوه الدالة
ظنية لا قطعية فلا تصلح للاثبات وايضا كان يجب على النبي ع اظهار كونها من القران حيث
كتبت معه شائعا قاطعا للشك كما فعل في ساير الايات وان كان الثاني فليثبت التتابع
في صوم اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه والجواب لا خلاف في كونها من القران وانما اختلف
في وضعها ايه في اوايل السور ولا يشترط فيه القطع ولهذا لم يكفر احد الخصمين صاحبه كما وقع في
عدد الايات ومقاديرها ولو لم يكن من القران لوجب على النبي ع اظهار ذلك وابانته شايعا قاطعا
للشك كما فعل في التعوذ بل وجوب الاظهار هنا اولى حيث كتبت بخط القران في اول كل سورة فان
ذلك مما يوهم انها من القران مع علم النبي ع بذلك وقدرته على البيان بخلاف التعوذ لا يقال كل ما هو من
القران فانه منحصر يمكن بيانه بخلاف ما ليس من القران فانه غير منحصر لا يمكن بيانه فلهذا اوضحنا

بيان ما هو القران ولم يوجب بيان ما ليس منه لانا نقول نحن لم نوجب بيان كل ما ليس من القران بل انما
نوجب بيان ما نشتبه انه من القران وليس منه كالتسمية وهو امر واحد منحصر والجواب ان
نقول انها نقلت نقلا متواترا في اول كل سورة بخط القران من غير شك والتكرار لا يخرج المكرر
عن كونه قرانا ولا الشك فيه والا لزم الشك في مثل ويل وباي واذا كان كذلك وجب الحكم بكونها
قرانا كغيرها من الايات واما ما اعتذر به اولا فليس بجيد اذ لو لم يشترط التواتر في المحل بعد
ثبوت مثله لجاز سقوط كثير من القران المكرر وجواز اثبات ما ليس بقران لا يقال انه يجوز ولكن
انتفى تواتر ذلك لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل لم يقطع بانتفاء السقوط ونحن نقطع بانه
لا يجوز ولانه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل قطعا فاذن الحق ما قلناه من تواترها
اية في اول كل سورة. البحث الرابع في تواتر القراآت السبعة لنا لو لم تكن متواترة لخرج بعض القران
عن كونه متواترا كملك ومالك واشباههما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انهما وردا
عن القراء السبعة وليس تواتر احدهما اولى من تواتر الاخر فاما ان يكونا متواترين وهو المطلوب
او لا يكون شيء منهما متواترا وهو باطل والا لخرج عن كونه قرانا هذا خلف. الفصل الثاني في احكام
خطابه تعم وفيه مباحث ا في انه يستحيل ان يخاطب الله تعم رسوله بشيء ولا يعني به شيئا اتفق
الناس على انه لا يجوز اشتمال القران وكلام الرسول عم على ما لا معنى له الا الحشوية فانهم جوزوا
ذلك لنا ان الكلام بما لا يفيد شيئا نقص والله تعم يستحيل عليه النقص ولانه تعم وصف
القران بكونه هدى وشفاء وبيانا ولا يحصل ذلك الا مع القصد والارادة. احتج المخالف بوجوه ا
ورد في القران مثل كهيعص وحم عسق والم وغير ذلك وهي مفهومة المعنى وقوله كانه رؤوس
الشياطين وتلك عشرة كاملة ونفخة واحدة ولا تتخذوا الهين اثنين فقوله اثنين لا يفيد شيئا ب
يجب الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله وذلك يستلزم الخطاب بما لا يعلم اما المقدم
فلانه لولاه لاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في قوله يقولون امنا به كل من عند ربنا فيصير التقدير
ان الله تعم يقول والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وذلك محال في حقه تعم فلا يكون

المراد

المراد هنا للعطف بل للابتدا فحينئذ يحصر علم التاويل في الله تعم بالمتشابهات لا يعلمها وقد
خوطبنا بها ج خاطب الفرس بلسان العرب وهم لا يفهمونه فجاز مثله والجواب عن ا ان الحروف
اما اسما السور او موضوعة لمعاني ذكرها المفسرون والتمثيل برؤوس الشياطين القصد به التمثيل
بالمستقبح وقد كانت العرب تستقبح ذلك فضرب بهم المثل وقوله عشرة كاملة ونفخة واحدة
وغيرهما يراد به التاكيد وهو امر معلوم مفيد لتقوية المعنى وعن ب لا استبعاد في ارادة
العطف وتخصيص الحال ببعض ما تقدم فانه لا يبعد في تخصيص العام بدليل عقلي وعن ج
ان الفرس يمكنون من فهم الخطاب بالتعبير بخلاف ما لا يفهم البتة واعلم ان هذه المسألة
انما تمشي على قواعد المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ويلزم الاشاعرة موافقة الحشوية
وان لم يصرحوا به البحث الثاني في انه تعم يستحيل ان يخاطب بما يدل ظاهره على غير المقصود من
غير قرينة اتفق الناس على ذلك الا المرجئة لنا انه قبيح لاشتماله اما على الاغراء بالجهل او
تكليف ما لا يطاق واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة انه قصد افهامنا والا كان عبثا
فاما ان يقصد فهم ظاهره وهو اغراء بالجهل اذ ليس ذلك مقصوده او فهم غير ظاهره وذلك
يستلزم تكليف ما لا يطاق اذ يمتنع فهم غير الظاهر من اللفظ من دون القرينة والا كان هو
الظاهر وايضا اللفظ الخالي عن البيان يكون بالنسبة الى غير ظاهره مهملا وقد بينا ان التكلم
بالمهمل ممتنع على الله تعم لا يقال ان عنيت بالمهمل ما لا فائدة فيه البتة فلا نسلم ان الامر
كذلك فانه لو تكلم بما يقتضي ظاهره التوعد ولا يكون قاصدا له يحصل منه فائدة التخويف للمكلف
فينقاد لامره تعم ويمتنع من الاقدام على ما نهى عنه وان عنيت انه لم يحصل فائدة الافهام سلمنا
ذلك لكن لم قلت انه غير جائز على الله تعم فان ذلك هو اول المسألة لانا نقول قد بينا امتناع خلو
فائدة الافهام والانقياد والامتناع عن الاقدام فرع قصد الافهام وايضا لو فتحنا هذا الباب لم
يبق اعتماد على شيء من خبره تعم ولا من خبر رسوله عم اذ لا خبر الا ويحتمل ان يكون المقصود منه غير المفهوم
وهو معلوم البطلان واعلم ان هذه المسألة ايضا لا تمشي على قواعد الاشاعرة حيث نفوا الحسن و

والقبح العقليين بل على قواعد المعتزلة احتجت المرجئة بالآيات المتشابهة كالدالة على اليد والعين
والوجه والروح ومكر الله والاستواء على العرش وغير ذلك فانها لا يراد منها ما فهم عنها بظواهرها
بل ما ليس بمعلوم عندنا والجواب ان الآيات المتشابهة هاهنا وبالاستطاعة عند اهل التفسير
فلا يكون خطابا بغير المفهوم البحث الثالث في ان الاستدلال بالادلة اللفظية قد يكون
قطعيا نازع في ذلك جماعة وزعموا ان الادلة اللفظية كلها ظنية واحتجوا على ذلك بانه موقوف
على مقدمات كلها ظنية والموقوف على الظني اولى ان يكون ظنيا بيان المقدمة الاولى انه موقوف
على مقدمات عشر ظنية فيكون ظنيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي امور
ظنية اذ المرجع في ذلك الى اهل اللغة وقد وقع الاجماع على انتفاء عصمتهم وعدم تواترهم فجاز
عليهم الخطاء والخلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا في مواضع متعددة والمرجع
في النحو والتصريف الى اشعار القدماء لكن التمسك بتلك الاشعار موقوف على مقدمتين ظنيتين
احدهما ان رواتها آحاد والآحاد لا يفيد العلم وايضا فانها مرسلة والمرسل مردود عند الاكثر
الثانية سلمنا انه صح النقل ذلك الشاعر لكن جاز ان يلحن ويغلط اقصى ما في الباب انه
عربي لكن العربي قد يلحن ولهذا فان جماعة من الادباء حكموا باللحن على كثير من شعر الجاهلية واذا كانوا
قد حكموا بلحنهم امتنع الوثوق بقولهم لا يقال هذه الاغلاط نادرة فلا يقدح لانا نقول مسلم
انها لا تقدح في الظن لكنها تقدح في اليقين قطعا لتطرق الاحتمال في كل واحد من الالفاظ
والاعرابات انه ذلك اللحن النادر فلم يبق اليقين المقدمة الثانية عدم الاشتراك ظني اذ طريقه
الرجوع الى الاصل وليس ذلك قطعيا الثالثة عدم المجاز فانا نقدر ان يريد الله تعالى
بلفظه مجازا لا يريد حقيقته فحمله على الحقيقة لا يتعين بتقدير عدم المجاز ولا شك في ان عدم
المجاز ظني وهو ان الاصل عدمه الرابعة عدم النقل اذ بتقدير ان يكون الشارع قد نقل اللفظ عن
معناه الى معنى آخر لم يبق الوثوق بارادة المنقول عنه دون المنقول اليه فلا يتعين المعنى الموضوع له الا
بتقدير عدم النقل ظني لا قطعي الخامسة عدم الاضمار اذ بتقديره لا يبقى اللفظ مفيدا للظاهر بل

المضمر ولا يتعين الحمل على الظاهر الا بعد العلم بانتفاء الاضمار وانتفاء الاضمار ظني لا قطعي السادسة
عدم التخصيص فان العام انما يحمل على عمومه لو لم يكن مخصوصا لكن عدم المخصص ظني لا قطعي السابعة
عدم الناسخ فان البعيد انما يثبت بالدليل النقلي لو لم يكن منسوخا اذ بتقدير نسخه يبطل حكمه لكن
عدم الناسخ ظني لا قطعي الثامنة عدم التقديم والتاخير اذ بتقديره يتغير المعنى المدلول عليه بالالفاظ فلا
يتعين ارادة الظاهر الا مع العلم بانتفاء التقديم والتاخير وذلك غير حاصل اقصى ما في الباب ظن انتفائه
التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ مع وجود ما يعارض من الادلة النقلية الراجحة عليه
لا يجب المصير اليه فتعين العمل به انما يتم بنفي المعارض الراجح لكن نفيه ظني فان عدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود العاشرة عدم المعارض العقلي اذ لو دل على نقيضه دليل عقلي لتعين المصير اليه وتاويل النقلي لما
عرفت من ان العقلي لا يعارضه النقلي اذ لو تعارضا لامتنع العمل بهما وتركهما لاستحالة الخلو عن النقيضين
والجمع بينهما ويستحيل العمل بالنقل اذ ابطال العقلي يستلزم ابطال فرعه وهو النقلي ولو رجح النقلي لزم
ابطال الدليلين معا فلم يبق الا العمل بالعقلي وتاويل النقلي لكن عدم المعارض العقلي ظني لا قطعي ونعلم
ان الدليل النقلي فرع هذه الامور العشرة وهذه ظنية فيكون اولى بالظنية لا يقال اذا سمعنا دليلا
نقليا فلو كان فيه شيء من هذه المفاسد لوجب على الله تعالى اظهاره لانا نقول لا نسلم وجوب ذلك
والظاهر انه ليس كذلك فان كثيرا من العلماء يسمع آية او حديثا ولا يعلم ما اشتمل من اللغة والنحو والتصريف
وغير ذلك والجواب ان محكمات القرآن مثل قل هو الله احد وغيره يعلم ان المراد منها ظاهرها وان
هذه المطاعن منتفية فيها علما قطعيا فيكون مثل ذلك مفيدا لليقين البحث الرابع في كيفية
الاستدلال بخطابه تعالى بالخطاب اعلم ان اللفظ قد يقصد دلالته على معناه فيقصد الى شيء
آخر ليس دلالته على معناه وقد يستغني عن تلك الضميمة ثم اما ان يدل على الحكم بلفظه او بمعناه
فالاقسام ثلاثة الاول ما يدل على الحكم بلفظه اعلم ان اللفظ اذا اطلق وجب حمله على حقيقته ما لم
يقم مانع يمنع منه ولما انقسمت الحقيقة الى اللغوية والشرعية والعرفية انقسم اللفظ الى
ما لا يوجد فيه سوى واحد منها وهي اللغوية والى ما يوجد فيه اكثر فالاول يجب الحمل عليه اذ لم يوجد

يعبر من قبل الشرع ولا من قبل العرف واما الثاني فنقول اذا كان اللفظ في اللغة موضوعا
لمعنى وفي العرف قد استعمل في غيره فاما ان يخرج بالعرف عن حقيقته اللغوية او لا فان خرج
حتى صار مجازا في المعنى اللغوي وجب الحمل على العرفي لانه المتبادر الى الفهم والظاهر من اللفظ
وان لم يخرج كان مشتركا بينهما ويجب مثل هذا الاسم المنقول الى معنى شرعي فاذا ورد من
الشرع خطاب قد استعمل في اللغة لمعنى وفي العرف لاخر وفي الشرع لثالث وجب حمله على الحقيقة
الشرعية فان لم يكن له حقيقة شرعية وجب حمله على الحقيقة العرفية فان انتفت فعلى الحقيقة
اللغوية فان انتفت او تعذر استعمالها فعلى المجاز اللغوي فان خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب و
كان عند احدهما حقيقة في معنى وعند الاخرى في اخر وجب ان يحمل كل واحد منهما على ما يتعارفه
او يوجد قرينة تعين المراد والا لكان مخاطبا بغير ما هو ظاهر عنده مع عدم القرينة وقد تقدم
بطلانه القسم الثاني ما يدل عليه بمعناه وهي الدلالة الالتزامية وقد سبقت الثالث ما يتوقف
في الدلالة على الضميمة بان يكون بحيث لو ضم اليه شيء اخر صار المجموع دليلا على الحكم واقسامه اربعة
ان ينضم الى النص نص اخر فيصير المجموع دالا على الحكم اما بان يدل احدهما على مقدمة والاخر على الثانية
مثل تارك المامور به عاص لقوله افعصيت امري والعاصي يستحق العقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله
او بان يدل احدهما على ثبوت حكم لشيئين والاخر على ان بعضه لاحدهما فيصير الباقي للباقي مثل و
حمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله يرضعن اولادهن حولين كاملين فيبقى الباقي مدة الحمل
ان ينضم الى النص اجماع كما اذا دل النص على ان الخال يرث ودل الاجماع على مساواة الخالة فيجب
القطع بانها ترث ان ينضم اليه قياس كما دل النص على تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة
الساج له عند القائل بالقياس مطلقا وعندنا مع نص العلة لقوله اينقص اذا جف ان
ينضم اليه شهادة حال المتكلم كما اذا كان كلام الشارع مترددا بين الحكم العقلي والشرعي فحمله على
الشرعي اولى لانه بعث لتعريف الامور الشرعية لا العقلية هذا مع تردد الخطاب بينهما ولو ظهر
في احدهما لم يصح الترجيح البحث الخامس في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره قد بينا انه يجب الحمل

الظاهر مع التجرد عن القرائن فان دل دليل على امتناع الحمل على ظاهره وجب العدول عنه ولا يجوز القول
باهماله بل لا بد وان يراد به معنى ما لما تقدم من استحالة ان يخاطب الحكيم بما لا مفهوم له وحينئذ
نقول الخطاب اما ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا وكان حقيقة في شيء ثم وجد ما يصرفه
عنه فلا يخلو اما ان يدل ذلك الموجود على ان المراد ليس هو الظاهر او على ان غير الظاهر مراد
او على ان الظاهر من الخطاب وغير الظاهر مرادان فان كان الاول خرج الظاهر عن الارادة فيجب
حمله على المجاز فان اتحد وجب حمله عليه من غير قرينة اخرى والا لزم الالغاء وان تعدد فان دل
دليل على ارادة معين منها وجب المصير اليه وان دل على انه غير مراد فان لم يبق الا وجه واحد حمل
عليه والا فاما ان يكون وجوه المجاز غير محصورة فعند القاضي عبد الجبار يجب نصب دليل على
المراد لامتناع ارادتها اجمع مع تعذر انحصارها علينا واعترض ابو الحسين باحتمال ارادة الجمع على
البدل فانه ممكن مع قصد دلالة التعيين ومع عدم الحصر فانه لو اوجب علينا ذبح بقرة كما حرم
في اية بقرة شئنا اما من لا يجوز ارادة المعنيين المختلفين فما راد من اللفظة الواحدة فيجب عنده اقامة
دليل على المراد لان اللفظ لم يوضع على التخيير وان انحصرت وجوه المجاز فان كان البعض اقوى من الباقي
حمل على الاقوى مراعاة لجانب القوة وان تساوت حمل اللفظ عليها باسرها على البدل اما على الجميع فلعدم
اولوية البعض بالارادة واما البدلية فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عند من جوز
استعمال المشترك في مفهوميه ومن منع يقول لا بد من البيان وان كان الثاني وهو ان يدل على ان
غير الظاهر مراد فان عينه الدليل حمل عليه والا فكالاول وان كان الثالث وهو ان يدل على ارادة
الظاهر وغيره فلا بد من امكان الجمع بينهما وحينئذ ان تعين ذلك الغير وجب الحمل على المجموع ويكون اللفظ
موضوعا لهما اما لغة او شرعا وقد يتكلم بالكلمة الواحدة مرتين وان لم يتعين ذلك الغير فكالاول وان
كان عاما حمل على العموم مع التجرد وان لم يتجرد فان دلت القرينة على ان المراد ظاهره وغيره وتعين ذلك
التخصيص حمل اللفظ عليه على ما تقدم من التفصيل وان لم يكن معينا فالكلام فيه كما في الخاص اذا
الدليل على ان المراد غير ظاهره وان دلت على ان المراد ليس ظاهره او على ان المراد غير ظاهره فلا بد من

دليل على التعيين لانه اذا لم يكن ظاهره مرادا جاز ان يكون المراد بعض ما تناوله او شيئا لم يتناوله ولا
يصح الحمل فلا بد من دليل التعيين وان دلت على ان بعضه مراد لم يقتض خروج البعض الاخر عن الارادة
لعدم التنافي وان دلت على ان المراد هو البعض الاخر خرج الاول عن الارادة للدلالة على ان الاخر
هو كل المراد وان دلت على ان بعضه ليس بمراد خرج عن الارادة وبقي ما عداه مرادا البحث الخامس
في ان ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله مجازا لا يدل على انه مراد بالخطاب ذهب الكرخي وابو عبد الله
البصري الى وجوب ذلك ونفاه الباقون وهو الحق مثاله قوله تعالى او لامستم النساء فان الدليل
قائم على وجوب التيمم على المجامع الذي تناوله اسم الملامسة بالمجاز من حيث الكناية ولا يدل على انه
هو المراد بالاية لنا ان المقتضي لاجراء الاية على ظاهرها موجود والمانع لا يصلح للمانعية فيجب الاجراء
اما المقتضي فظاهر واما المانع وهو ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله مجازا فانه لا يصلح للمانعية
لاحتمال ثبوته بدليل اخر احتجوا بان ثبوت الحكم في صورة المجاز يفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا
الظاهر والا لنقل واذا حمل على المجاز انتفى الحمل على الحقيقة لامتناع استعمال اللفظ في حقيقته
ومجازه معا والجواب المنع من نفي الدليل وعدم النقل للاستغناء بالاجماع عن نقله تذنيب
لما كان اللفظ لا يفيد بحده اذ قد يوجد في المهمل كوجوده في المستعمل فلا بد من امر باعتباره يفيد وهو
الارادة ولا يكفي الوضع في الخطاب والا لساوى كلام الساهي والنائم كلام القاصد ثم الارادة التي
لكونه خطابا يحتاج اليها في سائر ضروب الخطاب والتي يتناول ما يفيده الخطاب تتناول الامر ولا
تحت في الخبر ولما كانت ارادته تعالى لا تعرف من كلامه الا بالاستدلال اشترط في الاستدلال بكلامه على
ما اراده امور منها ان يكون قد اراد بخطابه امرا ما ومنها ان لا يقع كلامه على وجه قبيح من كذب
وغيره ومنها ان لا يعني بكلامه خلاف ما وضع الكلام له فان اراد غيره بينه او مع تجويز عدم
احدها يتعذر الاستدلال بكلامه على مراده ولهذا لم يصح من الحشوية الاستدلال بشيء من القران حيث قالوا
لا نعلم معناه الا بتفسير من النبي ع ومن العجيب انهم يرجعون في التفسير الى اخبار احاد والى تفسير
الصحابي وامثاله ويتركون ظاهر الكتاب العزيز ولم يصح من المجبرة الاستدلال بشيء من القران لانهم

ان تكون

تكون احيانا كذبا وامره امرا بالقبيح ونهيه نهيا عن حق ولم يصح من المرجئة الاستدلال بخطابه
حيث قالوا ان الله تعالى اراد بقوله نحو وجهنم انها دائمة ولم يدلنا على ذلك اذ لا يمتنع في قوله
اقيموا الصلوة ان يكون قد شرطه بارادتنا ولم يبينه ب يشترط في الاستدلال بخطاب الرسول
ع ان لا يجوز ان يكتم بعض ما امر بتبليغه وان لا يكذب فيما يؤديه عن الله سبحانه وان لا يؤدي
على وجه يقتضي التقصير عن خطابه اذ مع التقصير لا يحصل الغرض فان العبد حينئذ ممنوع عن
النظر فيما اداه ج لما كان الاجماع حجة على ما ياتي وهو قول الامة وجب ان يشترط في خطابهم ما
شرطناه في خطاب الرسول الا السهو لتعذره منهم على كونهم اذا السفير يقع بكلام واقع على
وجه تعذر اتفاقهم على ذلك القول على ذلك الوجه د الخطاب لا يتعلق بالفعل ولا يتعلق
بالمخاطبة وقد عرفت ان المقتضي للخطاب هو الارادة فلا بد وان يريد كون العبارة عبارة
عما هي عبارة عنه ويريد كونها عبارة المخاطب دون اخر وكل واحد منهما مخالفة للاخرى
وقد يختلفان في العموم والخصوص مثل يا زيد صل الصلوات او يا ايها الناس صلوا هذه
الصلوة وقد يتفقان عموما وخصوصا المقصد الرابع في الامر والنهي وفيه فصول
الاول في المقدمات وفيه مباحث ا اعلم انه لما كان الامر نوعا من الكلام وجب تقديم تحقيق
ماهيته وان كان البحث عنه مصادرة في هذا الفن وانما يترتب عليه وعلى تحقيقه المتكلم
فنقول اختلف الناس في ماهية الكلام فالذي عليه المحققون من المعتزلة والاوائل ان الكلام
عبارة عن الحروف والاصوات وليس جنسا متميزا في ذاته ولا حقيقة مغايرة لهذه العبارات
والاصوات الدالة على المعاني وذهبت الاشاعرة الى ان الكلام معنى قائم في النفس وجنس
حقيقي مغاير للحروف والاصوات تدل عليه هذه العبارات والرقوم والكتابة وما عداها من
العلامات واختلف قول ابي الحسن الاشعري في هذه الاصوات والعبارات فالظاهر من قوله
ان الكلام يطلق عليها بنوع من المجاز كما يسمى علوما باعتبار دلالتها عليه وذكر في جواب المسائل
البصرية انه كلام حقيقة وكذا كلام النفس يعني ان كلام النفس معنى وجنس وحقيقة كالعلم

والقدرة وغيرهما وان ذلك المعنى مغاير للحروف والاصوات ومغاير لتصورها وهو
ايضا الارادة مادلنا الحروف والاصوات عليه وللعلم به ويذهب ايضا الى انه في حق الله
تعم قديم وانه واحد ليس امرا ولا نهيا ولا خبرا ولا غير ذلك من اساليب الكلام وهذه
الدعاوى كلها مع عراها عن برهان غير متصور والبحث في ذلك قد ذكرناه في كتبنا الكلامية
البحث الثالث في حقيقة الامر اتفق الناس على انه حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في كونه
حقيقة في غيره فقال البغداديون انه مشترك بين القول المخصوص والادلة العقلية
على وجوب الافعال وقال اخرون انه حقيقة في القول والفعل على سبيل الاشتراك
اللفظي واختاره السيد المرتضى وجمع من الفقهاء وقال ابو الحسين البصري انه مشترك
بين القول والفعل على سبيل الاشتراك اللفظي واختاره السيد المرتضى وجمع من الفقهاء وقال ابو
الحسين البصري انه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفة وبين الشان والطريق
وزعم انه ليس حقيقة في الفعل من حيث انه فعل بل من حيث هو شان والحق انه حقيقة في
القول المخصوص ومجاز فيما عداه لنا انه قد ثبت انه حقيقة في القول المخصوص فلو كان حقيقة في
غيره لزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل لا يقال انه مستعمل في غيره فلو لم يكن حقيقة لزم
المجاز وهو على خلاف الاصل ايضا لانا نقول قد بينا اولوية المجاز على الاشتراك اذا تعارضا واحتج السيد
المرتضى باستعماله تارة في القول المخصوص وهو وفاق واخرى في الفعل فانهم يقولون امر فلان
مستقيم وغير مستقيم ويريدون طرائقه وافعاله دون اقواله ويقولون هذا امر عظيم كما يقولون
خطب عظيم ورايت من فلان امرا هالني وقالت الزبا لامر ما جدع قصير انفه وقال الشاعر لامر ما
يسود من يسود وفي الكتاب العزيز حتى اذا جاء امرنا ويريد به الاهوال والعجائب التي فعلها الله تعالى وخرق
بها العادة وقوله اتعجبين من امر الله اراد الفعل وقوله وما امر فرعون برشيد وما امرنا الا واحدة كلمح
بالبصر تجري في البحر بامره مسخرات بامره والاصل في الاطلاق الحقيقة على ما تقدم وايضا فان جمع
الامر القول على اوامر والفعل على امور والاشتقاق دليل الحقيقة وايضا لو كان مجازا لم يكن بالزيادة

ولا بالنقصان وليس بين القول والفعل نسبة حتى يكون بالنقل والجواب لا نسلم ان الاطلاق
دليل الحقيقة فانه قد يوجد في المجاز نعم الاصل في الاطلاق الحقيقة ويعارضه اصالة عدم الاشتراك
وقد بينا رجحان المجاز على الاشتراك سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد في تلك الامثلة الشان والطريق
وقوله حتى اذا جاء امرنا يحتمل ارادة القول والشان والفعل يطلق عليه الامر لعموم كونه شانا لا
لخصوص كونه فعلا وكذا الثانية وقوله وما امر فرعون برشيد يحتمل القول بل هو الظاهر ليبني واتبعوا
امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم سلمنا لكن جاز ان يكون المراد شانه وطريقه وقوله وما امرنا الا
واحدة لا يجوز اجراؤه على ظاهره وهو الفعل والا لزم ان يكون المراد شانه وطريقه فعل الله واحدا
وهو باطل وان الحوادث كله كلمح البصر في السرعة ومعلوم انه ليس كذلك واذا وجب صرفه عن الظاهر
لا يحمل الامر هنا على الفعل اذ الجري والتسخير انما حصلا بقدرته لا بفعله فيحمل على الشان والطريق
والامور جاز ان يكون جمعا للامر بمعنى الشان لا بمعنى الفعل سلمنا لكن الجمع لا يدل على الحقيقة كما
يجمع الحمار بمعنى البليد ويجمع بمعنى الحقيقة بلفظ واحد على ان الصاحب كان يقول لا يوجد في
لسان العرب اوامر في جمع الامر بل جمع الامر الواقع على الفعل والقول امور واوامر جمع امره وكان
يقول ان هذا شيء يذكره الفقهاء واجاب ابو الحسين عن الاخير بانه لا يطلق اسم الامر على الفعل
لا حقيقة ولا مجازا من حيث هو فعل وانما يقال حقيقة على جملة الشان ونقل عن اصحاب
حوابين   انه يقع على الفعل مجازا من حيث هو فعل وانما يقال حقيقة على جملة الشان ونقل
عن اصحاب حوابين الزيادة المغضوبة لان جملة افعال الانسان لما دخل فيها البدل سمي
الجملة باسم جزءها   الافعال تشبه الاوامر في ان كل واحد منهما يدل على سداد اغراض الانسان
ولا يلزم تسمية النهي والخبر امرا لعدم اطراد المجاز واعترض عليه بانه يقال امر فلان في الجاريات وفي
صحبه مستقيم ولا يدخل في ذلك امره الذي هو القول واللفظ انما وقع عليه اسم الامر من حيث كان
نصا مخصوصا على الفعل وكان يجب ان يقع التشبيه بينه وبين الفعل من هذه الجهة وان لم
يشبهها في فوائد الاسم من كل وجه وكان يجب ان يكون المتلفظ باسم الامر ارادة عني به الفعل من هذه الجهة

وان لم تشبهها فى فائدة الاسم من كل وجه فكان نجب ان يكون المتلفظ باسم الامر اذا عنى به الفعل
ان يعنى به ما ذكروه من الشبه ومعلوم عدم خطور ذلك بباله ولهذا انما يجوز التسمية فى الاسد الا
الجنسية فى الشجاعة التى هى معظم فايدة قولنا اسد ومن يسمى الشجاع اسدا يعنى به شجاعته
ثم احتج ابو الحسين على مذهبه باشتباه الامر على السامع بين تلك المعانى فان من قال هذا امر
لم يعلم السامع اى تلك اراد فان قال هذا امر بالفعل علم القول ولو قال امر مستقيم عقل الشان ولو
قال الحركة الجسم لام علم انه تحرك الشى ولو قال جاء زيد لامر عقل الغرض وتوقف الذهن عند السماع
يدل على تردده بين الجمع وانه حقيقة فى كل واحد والجواب بالمنع من تردد الذهن بينها وانما يحصل
التردد مع وجود قرينة مانعة من حمله على القول اما مع تجرده فانما يفهم منه القول خاصة ولصح
من منع من كونه حقيقة فى الفعل بامور عدم الاطراد فلا يسمى الاكل والشرب امرا فلا يكون حقيقة
اذ هو لازمها عدم الاشتقاق فلا يسمى الاكل والشرب امرا لوازم الامر منفية عن الفعل
فلا يسمى امرا بيان الاول ان الامر يدخل فيه الوصف المطيع والعاصى وضده النهى ويمنع منه الخرس
والسكوت وعدوه مطلقا من اقسام الكلام كما عدوا الخبر منه وكل ذلك انما يصح فى القول يصح النفى
فيقال ما امر بل فعل وهو دليل المجاز الامر الحقيقى له متعلق وهو المامور وهو غير متحقق فى الفعل
فانه وان سمى امرا فلا يقال له مامور وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وهذه الوجوه مدخولة اما الاول
فالمنع من وجوب اطراد الحقيقة سلمنا لكن لا نسلم انه لا يقال للاكل والشرب انه امر سلمنا
لكن عدم اطراده فى كل فعل ان كان مما يمنع من كونه حقيقة فى بعض الافعال فعدم اطراده فى كل
قول ان كان مما يمنع من كونه حقيقة فى القول المخصوص لا فى مطلق كل قول وهو غير مطرد فى كل
قول على ما لا يخفى فان كان لا يمنع من ذلك فى القول فكذا فى الفعل لا يقال انما يجب اطراد الاسم فى المعنى
الذى كان الاسم حقيقة فيه لا فى غيره والامر انما كان حقيقة فى القول المخصوص لا فى مطلق كل قول وهو
مطرد وذلك القول بمثله لازم فى الافعال فان للخصم ان يقول انما هو حقيقة فى بعض الافعال لا فى
كل فعل وفيه نظر فان الخصم لم يجعله حقيقة فى فعل معين بل فى مطلق الفعل فورد عليه الاشكال

خلاف

خلاف القول فان احدا لم يجعله حقيقة فى مطلق القول بل فى قول معين واما الثانى فبما تقدم
من ان الاشتقاق غير واجب فى كل الحقائق فانه لو كان الاصل فى الحقائق الاشتقاق لكان
المنع من اشتقاق اسم القارورة للجرة والكوز من قرار المائع فيها على خلاف الاصل لا يقال ولو
لم يكن الاشتقاق على وفق الاصل لكان على خلافه لكن المحذور منه اكثر لكثرة صور الاشتقاق
لانا نقول لا يلزم من عدم الاصالة بل سمات النقل فانه اذا جاز ان يكون الاشتقاق من توابع
بعض المسميات وليس احد الامرين اولى من الاخر فلا يلزم من الاشتقاق فى بعض المسميات
الاشتقاق فى غيره لعدم الاشتراك فى ذلك المسمى وفيه نظر فان القائلين بوجوب
الاشتقاق يسلمون كون عدم الاشتقاق فى الجرة وغيرها المانع وانه على خلاف الاصل اذ
الاصل الاشتقاق ولما وجدنا الاشتقاق موجودا فى جميع صور الحقيقة الا ما اشتمل
على المانع حكمنا بتبعيته لها دون تبعيته لبعض المسميات اذ قد يوجد فى غيره واما الثالث
فان العرب حكموا بان تلك الصفات لازمة للامر القولى لا لمطلق الامر واما الرابع فالمنع من صحة النفى
مطلقا واما الخامس فلما تقدم فى حده ذهب اكثر المعتزلة ومنهم البلخى الى ان الامر
هو قول القائل لمن دونه افعل وما يقوم مقامه واراد بما يقوم مقامه فى الدلالة ليدخل فيه جميع
الامر من غير العربى واعترض بوجوه قد يوجد صيغة افعل فيما ليس بامر كالتهديد وغيره
يلزم ان تكون صيغة افعل الواردة على لسان الرسول عم امرا فيكون هو الامر ولا يكون رسولا
قد ترد هذه الصيغة من الاعلى للادنى على سبيل الخضوع ولا يكون امرا وقد ترد من الادنى نحو
الاعلى ويكون امرا اذا كانت على سبيل الغلظة من المهملات ففى تلك الحالة لو تلفظ الانسان
بها لمن دونه لا يقال فيه انه امر لو صدرت هذه الصيغة عن النائم والساهى او على سبيل
انطلاق اللسان بها اتفاقا او على سبيل الحكاية لا يقال فيه انه امر فان قيل عليه لا نسلم انه
قول لغيره افعل وفيه نظر فان الغالط والساهى يقال انه يقال لغيره لو وضعت هذه الصيغة
بازاء الخبر بازاء الامر لم تكن هذه الصيغة امرا المطلوب تحديد ماهية الامر من حيث هى وبذلك

لا يختلف باختلاف اللغات لا يقال قولنا او ما يقوم مقامه يزيل هذا الاشكال لانا نقول
عنيت بقولنا وما يقوم مقامه في الدلالة على الطلب تحديد الامر باللفظ الدال على طلب الفعل
كافيا ويقع فيه الغرض مخصوص صيغة افعل ضايعا وان عنيت شيا اخر فبينه ذكرت اولى الجدلي
وهو غير محترز عنه وقال القاضي ابو بكر من الاشاعرة وارتضاه اكثرهم كالجويني والغزالي وغيرهما القول
المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو خطا من وجوه لفظا المامور والمامور به مشتقان
من الامر فلا يمكن تعريفهما الا بالامر فلو عرف بهما لزم الدور الطاعة عند الاشاعرة
موافقة الامر فلا يمكن تعريفها الا بالامر فلو عرفنا الامر بها دار القول لا يقتضي بنفسه
الطاعة بل بالتوقيف او بالاصطلاح وهذان الحدان هما المشهوران عند الفريقين ولكل منهما
حدود اخر اما المعتزلة فقال بعضهم الامر صيغة افعل على تجردها عن القراين الصارفة
لها عن جهة الامر الى جهة التهديد وغيره وهو دوري ومنهم من قال الامر عبارة
عن صيغة افعل بارادات ثلث ارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بها على الامر وارادة
الامتثال واحترزوا بالاولى عن النايم اذا وجدت منه الصيغة وبالثانية عن التهديد
وغيره وبالثالثة عن الرسول المبلغ فانه وان اراد احداث الصيغة والدلالة بها على
الامر فقد لا يريد بها الامتثال وفيه تعريف الامر بالامر وايضا الامر الذي هو مدلول الصيغة
ان كان هو الصيغة كان معناها اذ يرجع حاصله الى ان الصيغة دالة على الصيغة والدال
غير المدلول وان كان غير الصيغة ان كان هو الصيغة كان معناها اذ يرجع حاصله الى
ان الصيغة دالة على الصيغة والدال غير المدلول وان كان غير الصيغة امتنع ان يكون
الامر هو الصيغة وقد قال الامر هو الصيغة افعل بشرط الدلالة بها على الامر فان الشرط
يغاير المشروط واذا كان غير الصيغة فلا بد من بيانه وقال الاخرون منهم الامر ارادة الفعل وليس
بجيد اذ قد توجد الارادة من دون الامر واعترض ايضا بانه يلزم وقوع المامورات كلها
لان الارادة مخصصة بحال حدوثه فاذا لم يوجد لم تخصص وفيه نظر فان الارادة

المخصص

انما هي ارادة الفعل الصادر عن المريد لا عن المامور وقال ابو الحسين الامر قول يقتضي استدعا
الفعل بنفسه لا على جهة التذلل وقد دخل فيه قولنا افعل وليفعل ولا يلزم ان يكون الخبر عن
الوجوب امرا لانه لا يستدعي الفعل بنفسه لكن بواسطة ما يقتضي التعب على الفعل وكذا النهي
عن جميع اضداد الشي لا يستدعي فعل ذلك الشي بنفسه وانما يقتضي ذلك بتوسط اقتضايه
قبح تلك الاضداد واستحالة انتقال المكلف منها الا الى ذلك الشي واما الاشاعرة فقال
بعضهم الامر عبارة عن الخبر بالثواب عن الفعل تارة والعقاب على الترك تارة وهو باطل
لامتناع دخول الصدق والكذب في الامر ودخولهما على الخبر ولان خبره تعالى صدق فيجب
الثواب والعقاب وهو باطل اما الثواب فلجواز الاحباط بالردة واما العقاب فلجواز العفو
والشفاعة فان احترز بقولهم انه الاخبار عن استحقاق الثواب والعقاب بقي عليه الاشكال
للاول ومنهم من قال ان الامر هو طلب الفعل على وجه الاستعلا فالطلب احتراز عن النهي و
اولى من قول بعضهم على جهة العلو لما ياتي من عدم اعتبار الفرقة وبعض الناس لم يعتبر الاستعلا
ايضا ولا بد منه في البحث عن الصيغة وفيه مباحث في وجوه استعمالها
قال الاصوليون صيغة افعل يستعمل في خمسة عشر وجها الايجاب اقيموا الصلوة
الندب وكاتبوهم ويقرب منه التاديب كقوله عم لابن عباس كل مما يليك لندبه الادب
وان كان بعضهم غاير بينهما الارشاد واشهدوا اذا تبايعتم وهو لمنافع الدنيا والندب
لمنافع الاخرة اذ لا ينقص الثواب بترك الاشهاد في البيع ولا يزيد به فعله الاباحة واذا
حللتم فاصطادوا التهديد اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار قل تمتعوا وان كان قد جعله
قسما اخر الامتنان كلوا مما رزقكم الله الاكرام ادخلوها بسلام آمنين التسخير كونوا قردة
التعجيز فاتوا بسورة الاهانة ذق انك انت العزيز الكريم التسوية اصبروا او لا
تصبروا الدعاء اللهم اغفر لي التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي الاحتقار
بل القوا ما انتم ملقون التكوين كن فيكون والاجماع واقع على انها ليست حقيقة في الجميع اذ

اذا للتسخير والتعجيز والتسوية والاحتقار وشبهها انما تفهم بقراين بل النزاع وقع في امور خمسة الوجوب والندب والاباحة والتهديد والتحريم فبعضهم جعلها مشتركة بينها وبعضهم جعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة ومنهم من جعلها حقيقة في اصل الباب وهو الاباحة وقال قوم انها للندب والوجوب بزيادة قرينة وقال اخرون انها للوجوب لا تحمل على ما عداه الا بقرينة ونحن نبين الوجه في ذلك بقول الله تعالى وان الامر صيغة محصنة وان صيغة افعل ليست حقيقة في الاباحة والتهديد اعلم ان بعض الناس فذهب الى ان صيغة افعل مشتركة بين الواجب والندب اللذين هما ترجيح وطلب وبين الاباحة وبين التهديد والمطلوب منه عدم الفعل والحق خلاف ذلك لانا نفرق بين قوله افعل وبين قوله لا تفعل وبين قوله ان شيت افعل وان شيت لا تفعل ونعلمه قطعا ونعلم ان الاول امر وطلب ترجيح الوجود بخلاف الباقيين ونحمل صيغة افعل عليه عند تجرده عن القراين الحالية والمقالية بان تنقل الصيغة الينا عن ميت او غايب في فعل معين من صلوة وصيام بل في فعل مطلق بحيث لا نتوهم فيه قرينة مخصصة لسبق ذهننا اليه ونعلم قطعا ان قوله افعل وقوله لا تفعل وقوله ان شيت افعل وان شيت لا تفعل اسما متناسبة لا مرادفة كما ندرك تفرقة بين قولنا قام زيد وبين قولنا هل قام زيد في ان الاول خبر والثاني استفهام وكذا بين قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للحال والمستقبل وان كان قد يعبر باحدهما على الاخر وكما ميزوا بين الحال والماضي كذا ميزوا بين الامر والنهي فقالوا في الاول افعل وفي الثاني لا تفعل وانما يحسن تعبير معنى قوله ان شيت لا تفعل فان قيل يمنع الفرق لانه انما يتم على تقدير كونه حقيقة في البعض دون الباقي واما على تقدير اشتراك الجميع فيه فلا نسلم الفرق بين افعل والتهديد اما لا تفعل فانه لم يوضع للامر سلمنا الرجحان لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك للعرف الطارئ لا في اصل الوضع كما في الالفاظ العرفية

سلمنا لكن هنا ما يقتضي نقيض قولكم فان صيغة افعل قد استعملت في الاباحة والتهديد والاصل في الاطلاق الحقيقة ولان اقل المراتب الاباحة فيحمل عليه لانه المتيقن والجواب ان منع الفرق مكابرة صريحة فانا نعلم قطعا ان عند انتفاء القراين نفهم الطلب من لفظة افعل وانه راجح على التهديد والاباحة وبهذا ظهر الجواب عن الثاني لان رجحان الطلب ينفي كون الفارق وضع افعل وانه راجح على التهديد والاباحة وبهذا ظهر الجواب عن الثاني لان رجحان الطلب ينفي كون الفارق وضع افعل للجميع ولا تفعل للتهديد وعن الثالث ان الاصل عدم التغيير وعن الرابع ما تقدم من اولوية المجاز على الاشتراك ووجه التجوز اشتراك الخمسة في الضدية واطلاق اسم الضد على الاخر وجه من وجوه المجاز وعن الخامس ان صيغة افعل محتملة للتهديد والمنع والطرو الذي يعرف انه لم يوضع للتهديد يعرف انه لم يوضع للتخيير وايضا بل يحمل على الايجاب الذي هو اعلى المراتب للاحتياط في التغاير بين الصيغة والطلب قد عرفت ان الامر طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب معنى معقول للعقلاء فان كل عاقل يامر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ويعلم الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك وبين ماهية الحروف ما يصلح جوابا لاحدهما لا يصلح جوابا للاخر وذلك الطلب مغاير للصيغة لاختلافها باختلاف النواحي والامم بخلاف الطلب ولان الصيغة يمكن وضعها للخبر وصيغة الخبر يمكن وضعها للامر بخلاف الطلب فماهية الطلب اذن مغايرة للصيغة ولصفاتها وهي امر وجداني يعقله كل احد من نفسه وهذه الصيغ يدل عليها لكن النزاع وقع هنا بين المعتزلة والاشاعرة فعند المعتزلة ان ذلك الطلب هو ارادة المامور به وقالت الاشاعرة بالمغايرة والحق الاول لنا لا نجد امرا آخر مغايرا للارادة ولو ثبت لكان امرا خفيا لا يعقله الا الاحاد فلا يجوز وضع لفظ الامر المتداول بين الخاص والعام بازائه وانما هي موضوعة من اهل اللغة على المعنى المتعارف بينهم وايضا لو لم تكن ارادة المامور به معتبرة لصح الامر بالماضي والواجب والممتنع حملا على الخبر فانه لما لم تكن ارادة المخبر عنه معتبرة فيه صح تعلق الخبر بهذه الاشياء واحتجت الاشاعرة بوجوه

ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرده منه فيكون الامر مغايرًا للاراده اما المقدمه
الاولى فاجماعيه واما الثانيه فلانه تعم عالم بانه لا يومن فيستحيل منه صدور الايمان
والا لزم انقلاب علمه تعم جهلا وهو محال واذا استحال صدور الايمان منه استحال ان
يريده منه فان الاراده لا يتعلق بالمحال ولان صدور الفعل من العبد يتوقف على داعيه
يخلقها الله تعم في العبد لاستحاله التسلسل وذلك الداعي ان وجب عنده الفعل كان
الله تعم يدخل في العبد ما يوجب الكفر فلو اراد الله تعم منه وهذه الحاله وجود الايمان كان مريد
للضدين وهو باطل بالاتفاق ب قد يقول الشخص لغيره اريد منك هذا الفعل لكني
لا امرك به ولو كان مريدا للضدين وهو باطل بالاتفاق ب قد يقول الشخص لغيره اريد
منك هذا الفعل لكني لا امرك به ولو كان الامر هو الاراده لزم التناقض ج السلطان
اذا توعد من ضرب عبده بالانتقام فاعتذر السيد اليه بان العبد يخالفه فيما وامره فطلب
السلطان منه اظهر صدقه بان يكلفه بامره في نظره فانه يامره ولا يريد منه الفعل لظاهر
التمرد د يجوز نسخ الشي قبل مضي مدة الامتثال فلو كان الامر والنهي عبارتين عن الاراده والكراهه
كان الله تعم مريدا كارها للفعل الواحد في الوقت الواحد من الوجه الواحد وهو باطل اجماعًا
والجواب عن الاول ما سبق من ان العلم تابع والاستحاله نشات من فرض العلم كما ينشا من فرض النقيض
اذ لا فرق بين فرض العلم والمعلوم والداعي من فعل العبد ولا تسلسل وقد تقدم عدم المنافاه
بين الايجاب بالنسبه الى الداعي والامكان من حيث القدره واثبات هذين في افعاله تعم
وقول الرجل لغيره اريد منك هذا ولا امرك به باعتبار ان الاراده الاولى لم تكن خالصه ويمكن
ان يحصل اراده مشوبه بعوارض فلا يوصف المريد للفعل بها وكذا هنا ووجود الامر من الحكيم ممنوع
بل الموجود صيغه الامر ولا يلزم من وجود الصيغه الداله على الامر وجود الامر كما في الساهي وغيره ثم
انه وارد على الطلب فان العاقل كما لا يريد من عبده الفعل في تلك الحال كذا لا يطلبه طلبا نفسانيا
وان وجدت منه صيغه الطلب والنسخ قبل حضور الوقت محال على ما ياتي وكما استحال ان يكون

مريدا وكارها كذا استحال ان يكون طالبًا للفعل والترك في الوقت الواحد من الوجه الواحد [illegible]
في ان الصيغه هي الامر الاصطلاحي قد عرفنا ان الحق هو ان الطلب والاراده بمعنى واحد وهو
معنى يقتضي ترجيح احد الطرفين على الاخر فنقول هذا الترجيح قد يكون لجانب الفعل على الترك
وقد يكون على العكس وعلى كلا التقديرين فالترجيح قد يكون مانعا من الطرف الاخر كما في الوجوب والحظر
وقد لا يكون كما في الندب والكراهه والفرق بين اصل الترجيح وبين الترجيح المانع من النقيض فرق ما بين
الخاص والعام اذا عرفت هذا فنقول هنا لفظ دال على الترجيح ولفظ دال على الترجيح المانع من النقيض وعلى
التقديرين فالمعتبر اما اللفظه الداله عليه او اللفظه العربيه فالاقسام سته ا اصل الترجيح
الترجيح المانع من النقيض ج مطلق اللفظ الدال على الاول د مطلق اللفظ الدال على الثاني
ه اللفظه العربيه الداله على الاول و اللفظه العربيه الداله على الثاني والتحقيق يقتضي
زياده ثلثه اقسام واخر ا الترجيح عن المانع من النقيض وهو المقابل بالضد به للترجيح الاول
ب مطلق اللفظ الدال عليه ج اللفظه العربيه الداله عليه وانت مخير في اطلاق
لفظ الامر على انها سبب لكن من حيث اللغه جعله اسما للصيغه الداله على الترجيح اولى
من جعلها اسمًا لنفس الترجيح لوجوه ا ان الامر من الضرب ضرب جعلوا الصيغه امرًا وفيه
نظر يدل على الحقيقه ب لو قال انا امرت بعبدي حتم اشار بما يفهم عنه مدلول الصيغه
لم يعتق ولو كان اسمًا للترجيح لعتق ولا يعارض بالاخرس للمنع من العتق في طرفه وفيه نظر للمنع
من عدم العتق فيهما ج الصيغه دليل فجعله حقيقه فيها اولى وفيه نظر لانه اثبات اللغه
بالترجيح د اذا قيل امر فلان سبق الفهم الى اللفظ دون ما في القلب ولو قام بمثله شي ولم ينطق
به يقال انه لم يامر وفيه نظر لان السبق لظهور اللفظ وخفا ما في القلب ولو قام بمثله شي ولم ينطق
به فقال انه لم يامر وفيه نظر على الطلب الجازم منعنا النفي واحتج المخالف بوجوه ا قوله تعالى
إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ
المنافقين لكاذبون كذبهم في الشهاده ومن المعلوم صدقهم في النطق فيتعين الكذب الى الكلام النفساني

قال عمر زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر   قال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد هذه
الالفاظ معرفات فلو كانت كلاما لاحد تعريف المعنى النفساني فليكن الكتابة والاشارة كلاما
والجواب الشهادة في الاخبار مع العلم واعتقاده ولما انتفى الاعتقاد كذبهم في ادعائهم الشهادة
لا في المشهود به ونقول زورت في نفسي كلاما اي قدرته وفرضته كما يقال زورت دارا او ثيابا كون
الكلام في الفؤاد اشارة الى الظهور مع انه لم يكن عرفيا خالصا والقياس في اللغة باطل اذا ثبت
هذا فالحق ان الامر اسم للفظ الدال على مطلق الطلب لا العربي فان الفارسي اذا طلب شيئا بلغته قيل
امر وحث به البحث الخامس في ان الرتبة معتبرة ام لا ذهب جماعة من الاصوليين الى اعتبار
الرتبة في الامر فيجب ان يكون الامر اعلى رتبة من المامور حتى يسمى الطلب امرا وبه قال السيد المرتضى
وجمهور المعتزلة وذهب اخرون الى نفيه وهو الحق وانما المعتبر هو الاستعلاء وبه قال ابو الحسين البصري
وقالت الاشاعرة لا يعتبر العلو ولا الاستعلاء لنا على عدم اعتبار العلو قوله تعالى حكاية عن
فرعون انه قال للقوم ماذا تامرون مع انه كان اعلى رتبة منهم وقال عمرو بن العاص لمعوية
امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وقال دريد بن الصمة لنظرائه وكريم قومه
امرتهم امري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد الا ضحى الغد وقال ابن الوليد ليزيد بن المهلب امير
خراسان والعراق امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما وعلى اعتبار الاستعلاء
انهم فرقوا بين الامر والالتماس والسؤال فقالوا ان كان الطلب باستعلاء كان امرا وان قارن
الخضوع فهو السؤال وان قارن التساوي فهو الالتماس ويستقبحون قول القائل امرت الامير ولا
من قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء يقال انه امره وان ادنى رتبة ومن قال لغيره افعل على
سبيل التضرع اليه لا يقال انه امره وان كان اعلى رتبة من المقول له واحتج السيد المرتضى بانه
يستقبح في العرف ان يقال امرت الامير ونهيته ولا يستقبح سالته وطلبت منه ولولا ان
الرتبة معتبرة والا لما كان كذلك قال السيد والنهي جار مجرى الامر في هذه القضية وما هو
معنى الامر وصيغته من الشفاعة معتبر ايضا فيه الرتبة فانهم يقولون شفع الحارس الى الامير

ولا يقولون شفع الامير الى الحارس فالرتبة معتبرة في الشفاعة بين الشافع والمشفوع اليه
كما انها معتبرة في الامر بين الامر والمامور ولا اعتبار بها في المشفوع فيه كما ظنه من خالف في الرتبة
لان الكلام ضربان فضرب لا يعتبر فيه الرتبة وضرب يعتبر فيه الرتبة انما يعتبر بين المخاطب
والمخاطب دون من يتعلق الخطاب به ولهذا جاز ان يكون احدنا شافعا لنفسه وفي حاجة
نفسه ولو اعتبرت الرتبة في المشفوع فيه لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يكون امرا لنفسه وناهيا
والجواب مسلم انه يستقبح وهو دليلنا على عدم اعتبار الرتبة ودليله يدل على ان الرتبة
معتبرة في حسن الامر لا فيه ومع عدم اعتبار الرتبة في الشفاعة بين الشافع والمشفوع
فيه ولا نسلم صحة شفاعة احدنا في نفسه الا على ضرب من التجوز ثم انه نقل احتجاج
المخالف من وجوه ا حمل الامر على الخبر في عدم اعتبار الرتبة ب قوله تعالى ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والطاعة تعتبر فيها الرتبة كالامر ج قال الشاعر رب من
انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع والموت من فعل الله تعالى ويستحيل عليه
الطاعة ثم اجاب عن الاول بانه لو ساوى الامر الخبر في اعتبار الرتبة لجاز ان يقال امرت الامير كما
يقال اخبرته وقد تقدم جوابه وعن ب انه استعار للاجابة لفظ الطاعة فان احدا لا يقول ان
اخبرته وقد تقدم جوابه الله اطاعني في كذا اذا اجابني الله ولان ظاهر اللفظ يقتضي انه
ما للظالمين شفيع يطاع ولا يلزم من ذلك نفي شفيع يجاب لا يقال فكل شفيع لا يطاع على هذا
سواء كان في ظالم او غيره لان الشفيع يدل على انخفاض منزلة المشفوع اليه والطاعة تقتضي
عكسه لانا نقول دليل الخطاب باطل ولا امتناع في تخصيص الظالمين بنفي شفيع لهم يطاع
وان كان غيرهم كذلك ويحتمل ان يريد يطاع غير الله من الربانية والجبرية والطاعة ممن هو
لمن هو اعلى منزلة منهم من الانبياء عليهم السلام والمؤمنين والشاعر تجوز باستعمال
لفظة يطع في موضع يجاب وتمنى في عدوه ان يقتله بعض البشر وسمى القتل موتا او بالعكس
للتقارب بينهما فلم يطعه ذلك القائل البحث السادس في ان دلالة الصيغة على الطلب

بالوضع اعلم ان لفظة افعل وشبهها تدل على الطلب من غير حاجة الى ارادة اخرى وهو
مذهب الاشاعرة والكعبي من المعتزلة وقال الجبائيان لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى لنا
انها موضوعة للطلب فلا يتوقف دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ ولان الطلب
النفساني امر باطن فلا بد من الاستدلال عليه بامر ظاهر والارادة امر باطن فيفتقر الى
معروف كافتقار الطلب فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب على تلك الارادة لم
يكن الاستدلال بالصيغة على الطلب احتجوا بانا نميز بين الصيغة اذا كانت طلبا و
تهديدا ولا مائز الا الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب ومجاز في التهديد وكما
يجب صرف الالفاظ الى حقائقها واجراؤها عليها عند التجرد فكذا هنا البحث التاسع
فيما به يصير الامر امرا اختلف الناس في ذلك على اقوال فذهب قوم الى ان الامر انما
كان بجنسه ونفسه وانه لا يتصور الا ان يكون امرا وهو اختيار البلخي من المعتزلة فقيل
له هذه الصيغة قد تصدر للتهديد وللاباحة فقال ذلك جنس اخر لا من هذا الجنس
وجعل صيغة افعل في الامر حقيقة مغايرة لصيغة افعل في التهديد وللاباحة
فقال ذلك جنس اخر لا من هذا الجنس وجعل صيغته افعل في الامر حقيقة مغايرة
لصيغة افعل في التهديد والاباحة مغايرة بالذات وقال اخرون انما كان كذلك لصورته
وصيغته وقال قوم بذلك بشرط التجرد عن القرائن الصارفة له عن جهة الامر الى التهديد
والاباحة واليه ذهب جماعة من الفقهاء وزعموا انه لو صدر من النائم والمجنون ايضا
لم يكن امرا للقرينة وهذا نعارضه قول من يقول انه لا يعتبر الامر الا اذا صرفته قرينة الى
معنى الامر لانه انا نسلم اطلاق العرب هذه الصيغة على اوجه مختلفة فحمله البعض على الصيغة
والباقي على القرينة تحكم محض فيجب التوقف فيه فوقف وقال اخرون انما كان امرا لان الامر اراد
كونه امرا واجروه في هذه القضية مجرى الخبر وقال اخرون انما كان الامر امرا لان الامر اراد الفعل المامور
واختاره السيد المرتضى وهو مذهب محققي المعتزلة وربما قال بعضهم انما يصير امرا بارادات
در

ثلث ارادة المامور به واحداث الصيغة والدلالة بالصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد .
والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوه امرا بالوضع ولا بشرط الارادة والاول باطل عند المحققين و
استدل السيد المرتضى بان الامر قد يكون من جنس ما ليس بامر وان ما يكون امرا جاز ان يوجد
لا بوجه فلا بد من سبب يقتضي كونه امرا وليس سببا الا ارادة المتكلم للمامور به اما المقدمة الاولى
فلان اشتباه اللفظ جاء عند كونه امرا وتهديدا واباحة يدل على التماثل كما في السوادين وكما حكمنا
بالتماثل هنا لا لالتباسهما حسا فكذا هناك وبيان المقدمة الاولى ان من سمع قم وهو امر لم يفصل بينه وبين
كونه اباحة او تهديدا ولقوله هذا الالتباس جاز من تجويز البقاء على الكلام او الاعادة ان يكون
ما سمعه ثانيا هو ما سمعه اولا واما بيان ان ما كان يقع امرا يجوز ان يوجد غير امر بوجوه ا الالفاظ
العربية انما تدل بواسطة الوضع من اهل اللغة وهو تبع اختيارهم وليس هناك وجوب فقد كان
يجوز في هذا اللفظ المخصوص بالامر ان لا يكون امرا وحينئذ يوجد هذه الحروف بعينها ولا يكون
امرا ب لو كان الامر يتعلق بالمامور من غير قصد المتكلم لم يمتنع ان يقول احد بالعبرية افعل ويريد
منه الفعل فلا يكون امرا اذا لا يريد منه الفعل فيكون امرا وذلك معلوم البطلان ج لو تغاير
لفظ الامر ولفظ غيره لوجب ان يكون للقادر سبيل الى التمييز بينهما ولما انتفى علمنا اتحاد اللفظ
د هذا الفعل نقتضي صحة ان يعلم ان احدنا امر وان لم يعلمه مريدا اذا كان القصد لا تاثير له ومن
المعلوم ان احدنا اذا كان امرا ولا بد من كونه مريدا وانما خالفنا المجبرة في الله تعالى ه هذا القول يقتضي
انحصار من نقدر على ان يامره في كل حال حتى يكون القوي بخلاف الضعيف بيان الوجوب ان
القدرة الواحدة لا يتعلق في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد باكثر من جزء واحد
وحروف قول القائل قم مماثلة لكل ما هذه صورته من الكلام فيجب ان يكون احدنا قادرا من عدد هذه
الحروف في كل وقت على قدر ما في لسانه من القدر وهذا يقتضي انحصار عدد من يصح ان يامره ومعلوم
خلاف ذلك لا يقال الذي جاز ان يفعل احدنا بالقدرة الواحدة في كل محل كونا في جهة بعينها ولم يجب ان
نقدر على كونه واحدا يصح وجوده في المحل على البدل بالارادة والاجبار مثله في الالفاظ لانا نقول

القدرة الواحدة لا ينحصر متعلقها من المتماثل اذا اختلفت المحال كما لا ينحصر متعلقها في المختلف و
الوقت والمحل واحد وليس كذلك ما يتعلق به من المتماثل في المحل الواحد والوقت واحد لانها لا
تتعلق على هذه الشروط باكثر من جزء واحد لا يقال محال الحروف المتماثلة متغايرة كما قلنا في
الاول لانا نقول من المعلوم اتحاد محال مخرج الحرف الواحد ولهذا منع لحوق بعض محال هذه الحروف
انه امر ذلك في كل حروف ذلك المخرج واذ قد ثبت ان ما وقع امرا فذكا للجواب ان يكون غيرا
فلا بد فلا بد في وقوعه امرا من سبب فاما ان يرجع اليه وما يتعلق به او الى فاعله وما يرجع اليه
ان كان وجوده او حدوثه او جنسه او صيغته بطل لوجود هذه الاشياء فيما ليس بامر وايضا
لو كان صفة بنفسه وكان يرجع الى الاحاد دون الجمل وكان يجب في كل جزء من الامر ان يكون امرا
وكان يختلف بدرك على هذه الصفة ويعرف بالسمع كونه امرا من لا يعرف اللغة وكان يحصل
حال العدم كما يحصل حال الوجود لان الصفة المعينة كذلك بكان يجب في حال العدم ان
يكون امرا ولا يجوز ان يكون امر الحدوثه على وجه ويراد به ترتيب صيغته لما بينا من ان نفس
هذه الصيغة قد تستعمل في غير الامر ولا العدم اذ عدمه يحيل هذه الصفة وما يحيل الصفة
لا يكون عدمه فيها ولا العدم معنى لعدم اختصاص ذلك به ولا الوجود معنى اذ كل معنى يعرض غيره
الارادة يصح وجود ولا يكون امرا واما ما يتعلق بالفاعل والقدرة غير موثرة اذ تعلق كونه
قادرا به وهو امر كتعلقها به وهو غير امر ولان كونه قادرا لا يوثر الا في الاحداث وكونه امرا
حكم زايد على الوجود واما كونه عالما فاما ان يراد به كونه عالما بذات الامر او المامور به او كونه
عالما بان الكلام امر والاولان باطلان فانه قد يكون عالما بذات الامر والمامور به ولا يكون كلامه
امرا والثالث باطل لان كلامنا فيما له صار امرا فيجب ان يكون الحصر فيه تعلق العلم به اذ العلم غير
موثر في المعلوم والا لكانت علمنا بصفات القديم ثم وصفات الاجناس هو الموثر في كونه ثم على صفاته
وكون الاجناس على ما هي عليه واما كونه مدركا او مشتهيا ونافرا فغير موثر اذ قد يكون كذلك
ويكون كلامه امرا واخرى غيره فلم يبق الا كونه فاعله مريدا للمامور به لا لكونه والاجماع

يكون احدنا امرا بما يريده او بما يكرهه غاية الكراهة وايضا لو صح ان يامر بما لا يريد لصح ان
يامر بالماضي والقديم وايضا الماضي في الخبر ان يكون خبرا باعتبار ارادة كونه خبرا الا باعتبار ارادة المخبر
عنه صح تعلق الخبر بالماضي والقديم ولما امتنع ذلك في الامر علمنا انه انما يكون امرا اذا تعلقت الارادة
بالمامور به وهذا الكلام على طوله فيه نظر المنع من كون التماثل حسا يدل على التماثل حسا يدل على
التماثل في نفس الامر وباقي كلامه على الاصول وهي ضعيفة واحتجت الاشاعرة على
ان الارادة ليست شرطا بوجوه أ لو ... صفة للصيغة لكانت اما ان يكون حاصلة
لمجموع الحروف وهو محال اذ لا وجود لذلك المجموع او للاحاد فيكون كل واحد من الحروف التي اشتملت
صيغة افعل منها امرا على الاستقلال ب صيغة افعل تدل بالوضع على معنى وذلك المعنى
هو ارادة المامور واذا كانت الارادة نفس المدلول وجب ان لا يفيد الصيغة الدالة عليها
صفة قياسا على ساير المسميات والاسماء ج يلزم ان يكون قوله ادخلوها بسلام امنين
وكلوا واشربوا هنيئا بما اسلفتم امرا لاهل الجنة والامر انما يتحقق بوعد ووعيد فيكون دار
الاخرة دار تكليف وهو باطل اجماعا د يلزم ان يكون الشخص امرا لنفسه والتالي باطل والمقدم
مثله بيان الشرطية ان من قال لنفسه افعل مع ارادة الفعل من نفسه ووجد منه المقتضي
للامر فيكون امرا واما بطلان التالي فلان الامر هو المقتضي للفعل فامره لنفسه لا يكون مقتضيا
للفعل بل المقتضي انما هو الداعي ه لو كان الامر انما يكون امرا اذا اراد الامر الفعل لم يجز ان يستدل
بالامر على الارادة لانه لا يعلم امرا قبل العلم بالارادة و اهل اللغة قالوا الامر هو قول القائل لغيره افعل
مع الرتبة ولم يشرطوا الارادة ولو كانت شرطا لذكروها كما ذكروا الرتبة وصار لقولهم الاسد
اسم للسبع في انه لا يشترط فيه الارادة ز قد يامر السيد عبده بما لا يريد اظهارا لتمرده كما
سيتنح ح امر الله تعالى ابرهيم بذبح اسمعيل ولم يرده والجواب عن أ الامرية كالخبرية فانهما صفتان
معقولة وان لم يكونا فالمنبئ باللفظ فالوجه الذي عرفت صفة الخبرية تعرف صفة
الامرية والجواب فيهما واحد وهو ان الصفتين معلومتان تستدعيان محلا عقليا اما حاجيا

فلا وعن ب ان الصيغة لما وجدت مع غير الامر افتقر الى المميز وهو الارادة وكذا كل لفظ مشترك
انما يدل على بعض معانيه دون البعض بالارادة وعن ج يجوز ان يكون قد اراد ذلك منهم
لان في علمهم باباحته ذلك منهم زيادة مسرة ولا يمتنع ان يكون ذلك اطلاقا وليس بامر كما ان
قوله لاهل النار اخسؤا ذم وليس بامر كما يقول لمن يذمه اخسا والاصل ان ارادة الصيغة قد وجدت
وكذا وجدت ارادة المامور لكن لما لم توجد الارادة الثالثة وهي ارادة دلالة الصيغة على الامر
لم يكن امرا وعن د المنع من الملازمة فانه لا يلزم من وجود الارادة التي هي شرط وجود الامر
تحقق المشروط فان الامر يعتبر فيه الرتبة او الاستعلاء وان تعقل ذلك في الشخص نفسه فليعقل
الامر وعن ه انا لا نستدل على الارادة على الامر من حيث كان امرا بل من حيث انه على صيغة
افعل وقد تجرد لان الصيغة موضوعة للارادة عند بعضهم وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه
اذا تجرد وعندنا ان هذه الصيغة جعلت في اللغة طلبا للفعل فاذا بان لنا انه لا معنى
لكونها طلبا للفعل الا ان المتكلم بها قد اراده او انه هو غرضه اعلمنا بذلك الارادة عند
علمنا بالصيغة وعن و يجوز ان يكون قد تركوا ذكر الارادة لظهورها وايضا فانهم لم يشترطوا
انتفاء القرائن والمخالف يشترط انتفاءها وايضا فانهم اجمعوا على ان الامر هو الطلب للفعل و
نحن نعلم اتحاده مع الارادة ولو فرضناه مغايرا لكان ذلك كلاما في المعقول لا في اللغة وقولهم
الاسد لا يعتبر في كونه اسما المسماه الارادة ان اراده ان اراد واضعه ان الواضع لهذا الاسم وضعه
للاسد فصار اسما له الاداة ان اراد واضعه ان الواضع لهذا الاسم وضعه للاسد فصار
اسما له من دون ان يريد تسميته بذلك فذلك باطل لانا نعلم انه قد اراد ذلك وان ارادوا
انا نكون نحن مستعملين لاسم الاسد في معناه من دون ان نريد ذلك فهو باطل ايضا اذ لا بد
من ان نريد ذلك وان ارادوا انه لا يكون اسما له في اصل الوضع بان نريد نحن ان نكونا موضوعا له
فصحيح لان وضع الواضع الاسماء للمعاني لا يقف على ارادتنا فلذلك اسم الامر لا يكون واقعا على
الصيغة في اصل الوضع بارادتنا مع ان ذلك خارج عما نحن فيه لان الذي نحن فيه هو ان صيغة

الامر

الامر هل يستحق الوصف بانها امر وان لم تكن قد اريد بها الفعل ام لا فرارا به ان يقال ان جسم
الاسد يستحق ان يوصف بانه اسد وان لم يقصد بجسمه شيئا من الاشياء وعن المنع
من كونه امرا وطلب كما تقولون انه لم يرد بل انه موهم للعلام انه طالب منه او امر وعن
ان ما امر به قد اراده وهو مقدمات الذبح او امره بالذبح نفسه وقد فعله لكن الله تعالى
كان يلحم ما تقربه ابرهيم شيئا ان قلنا ان ابرهيم راى في المنام صيغة الامر وقول استعمل
افعل مانومر يحمل مانومر في المستقبل البحث الثاني في جواز اقامة كل من الامر والخبر مقام صاحبه
اعلم ان الامر يدل على وجود الفعل وطلب تحصيله والخبر يدل على وجود الفعل ايضا فقد اتفقا و
تشابها من هذا الوجه وقد عرفت ان المشابهة مصححة للتجوز فجاز ان يتجوز بكل من الامر والخبر عن
صاحبه اما الامر فقد يقوم مقام الخبر في مثل قوله ع اذا لم تستحي فاصنع ما شئت معناه صنعت
ما شئت واما العكس فقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن
وايضا فقد يجوز اقامة النهي مقام الخبر وبالعكس لقوله ع لا تنكح اليتيمة حتى تستامر معناه لا تنكح الى
غاية الاستيمار ولقوله ع لا تنكح المراة المراة ولا المراة نفسها وكقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون
والمشابهة ما تقدمت فان هذا الخبر يدل على عدم الفعل والنهي كذلك الفصل الثاني في مقتضيات
الصيغة وفيه مباحث الاول في ان الامر هل يقتضي الوجوب ام لا هذه مسئلة شريفة يبنى
عليها اكثر الاحكام الشرعية وقد طال التشاجر بين القوم فيها واختلفوا اختلافا عظيما ونحن
نذكر الخلاف وحجة كل فريق ونوضح ما عندنا في ذلك ان شاء الله تعالى فنقول اما مذهب من جعل
افعل للاباحة او التهديد فقد سلف بطلانه بقي غير مذاهب من جعلها للترجيح وقد اختلفوا
فذهب اكثر الفقهاء منهم الشافعي وجماعة من المتكلمين وابو علي الجبائي في احد قوليه وابو
الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الوجوب مجاز في الندب وقال الجويني لفظ
افعل طلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك ولا التخيير فيه وليس هو للايجاب فان الوجوب لا يعقل
الا بالتقييد بالوعيد على الترك وليس ذلك مقتضى محض الطلب فان الصيغة لمحض الطلب

الوجوب مستند ذلك من القراين وقال قوم انها حقيقة تفيد الوجوب وبه قال جماعة من المتكلمين
والفقها وهو منقول عن الشافعي ايضا ونقله قوم عن ابي هاشم ونقل ابو الحسين البصري عنه
انها تقتضي الارادة فاذا قال القايل لغيره افعل افاد ذلك انه يريد منه الفعل فان كان القايل
حكيما وجب كون الفعل على صفة زايدة على حسنه زايدة يستحق لاجلها المدح اذا
كان المقول له في دار التكليف واحتمل الوجوب والندب فاذا لم يدل دليل على الوجوب وجب نفيه و
الاقتصار على المحقق وهو الندب وربما قال قوم انه تفيد الايجاب والفرق بين الايجاب و
الوجوب ان الايجاب دلالة الامر على ان الامر اوجب الفعل المامور به والوجوب دلالة الامر على
ان المامور به له صفة الوجوب والخلاف في ذلك بين الاشاعرة والمعتزلة وقال السيد المرتضى
انه مشترك بين الوجوب والندب من حيث اللغة لكن العرف الشرعي نقله الى الوجوب وقال
قوم انه مشترك بين الوجوب والندب مطلقا واخرون قالوا انه حقيقة في القدر المشترك
بينهما وهو الرجحان مطلقا ويعرف مذهب هولاء من مذهب القايلين بالثبوت وتوقف
ابو الحسن الاشعري وجماعة من اصحابه كالقاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما والوجه عندي
انها من حيث اللغة موضوعة للطلب مطلقا ومن حيث الشرع للوجوب اما الاول فلوجوه ا
الطلب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ يدل عليه وهو لفظة افعل
اذ لا لفظة له سواها ب الطلب من حيث هو هو جنس للمانع من النقيض وعدمه وكل واحد
منهما فصل له ولا يوجد الا في انواعه واللفظ الدال عليه مع اقترانه باحد الفصلين هو افعل
وكذا مع اقترانه بالفصل الاخر من غير اولوية لاحدهما في اطلاقه عليه فوجب ان يكون حقيقة
فيه ج صيغة افعل قد استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب والاشتراك والمجاز
على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما د قال اهل اللغة لا فرق
بين الامر والسوال الا من حيث الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى
الرتبة فكما ان السوال لا يدل على الايجاب بل مطلق الطلب فكذا الامر واما الثاني فلوجوه ا

الطلب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ يدل عليه وهو لفظة افعل اذ لا لفظ
له سواها ب الطلب من حيث هو هو جنس للمانع من النقيض وعدمه وكل واحد منهما فصل له ولا
يوجد الا في انواعه واللفظ الدال عليه مع اقترانه باحد الفصلين هو افعل وكذا مع اقترانه بالفصل
الاخر من غير اولوية لاحدهما في اطلاقه عليه فوجب ان يكون حقيقة فيه ج صيغة افعل قد
استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فوجب جعله
حقيقة في القدر المشترك بينهما د قال اهل اللغة لا فرق بين الامر والسوال الا من حيث الرتبة
وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة فكما ان السوال لا يدل على الايجاب بل مطلق
الطلب فكذا الامر واما الثاني فلوجوه ا قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك ليس
استفهاما فهو ذم كما تقول السيد لعبده ما منعك من الفعل وقد امرتك اذا لم يكن مستفهما
ولو لم يكن مستفهما ولو لم يكن للوجوب امتنع الذم ولكان لابليس ان يقول السيد لعبده ما منعك من
الفعل وقد امرتك اذا لم يكن مستفهما ولو لم يكن للوجوب امتنع الذم ولكان لابليس ان يقول انك لم توجبه
على الترك لا يقال نقل الامر عايد من اللغة لا يفيد الوجوب فلم قلت انه في هذه اللغة كذلك لانا
نقول ظاهر الاية يقتضي ترتب الذم على مخالفة الامر من حيث هو فتخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر
وفيه نظر اما اولا فلانه حكاية حال وسياتي بيان عدم عمومها واما ثانيا فلان الذم وقع
على المخالفة مع الاستكبار والافتخار ولان سياق الاية يفهم منها وجوب السجود واما ثالثا
فللمنع من كونه قوله تعالى ما منعك صفة ذم لم لا يحسن عقيب الترك للمامور مطلقا ب قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الترك عند مطلق الامر ولو لم يكن للوجوب لقبح الذم
كما يقبح ولو قال الاولى لكم الفعل لا يقال الذم انما هو على عدم اعتقاد حقيقة الامر لقوله ويل يومئذ
للمكذبين ولان صيغة افعل قد تفيد الوجوب لقرينة فلعل ذلك الامر وجدت معه
القرينة لانا نقول ان كان المكذب هو التارك لما قيل لهم اركعوا جاز استحقاقهم للذم
من حيثية الترك للركوع والويل من حيث التكذيب لان الكافر عندنا مخاطب بالفروع

وان كان غيره لم يسا فرد ما مور بترك ما امر به واثبات الويل لاجل سبب تكذيبه والقرينه منفيه فان
الذم بمجرد انهم تركوا الركوع عقيب الامر وفيه نظر لجواز استحقاق الذم بسبب ترك النظر والاعتبار
في ان الامر الوارد بالركوع هل هو للوجوب فيفعلونه او للندب فيخيرون فيه فان ذلك يدل على ترك
المبالاة بالتكاليف بخلاف قوله الاول لكم الفعل او الذم على ترك الركوع عند مطلق الامر سوا كان للوجوب
او الندب وهو مما يستحق به الذم وايضا فهو حكايه حال لا عموم لها كونه ذما وقد سلف ج ان كان التزام الامر
ملتزما للفعل كان الامر ملتزما للفعل كان الامر ملتزما للفعل والمقدم ثابت فالتالي مثله بيان الشرطيه
ان الامر اذا لم يكن ملتزما للفعل كان التزام الامر التزاما لشي لا يوجب فعل المامور به فوجب ان لا يكون ذلك الكد
سببا للزوم المامور به وبيان المقدم قوله تعالى وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا
ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضا الالزام واذا انتفت الخيرة للمومنين في المامور به اذا الزم الله
ورسوله الامر ثبت المقدم والامر في الايه يراد به المامور به اذ لو اجرينا على ظاهره لصار معنى الايه
انه لا خيرة للمكلف في صفة الله تعالى وهو مفيد واذا انتفت الخيرة بقي اما الوجوب او الحظر والثاني
بالاجماع فتعين الوجوب والحاصل ان المراد من قوله قضى الزم ومن قوله امرهم المامور وما لا خيرة فيه
من المامورات يكون واجبا لا يقال القضا الالزام والامر قد يرد بمعنى الشي فمعنى الايه اذا الزم الله
ورسوله شيا فلا خيرة ونحن نقول به فان الله تعالى اذا الزمنا شيا كان واجبا علينا لكن البحث في
انه اذا امر بشي فقد الزمنا وهو ممنوع لانا نقول الامر حقيقه في القول المخصوص لا في الشي دفعا للاشتراك
وحينئذ اذا الزم الله امرا وهو بان يوجبه على المكلف لزمه وان كره والزام الامر غير الزام المامور به فان
الحاكم اذا حكم باباحة شي فقد الزم الحكم دون المحكوم به وكذا هنا والزام الامر عبارة عن ايجابه على المكلف
ثم الامر ان لم يقتض الوجوب لم يكن التزام الامر التزاما للمامور به وان كان مقتضيا للوجوب فهو الذي قلناه
وفيه نظر لانا نمنع تسليم ان الامر حقيقه في القول لا يلزم ما ذكروه لان معنى الايه انه تعالى اذا
الزم امرا كان واجبا ونحن نقول به وانما يتم مطلوبهم لو كان معنى قضى امر واعترض ايضا بان سبق الذهن
الى اتحاد الامرين يوجب حمل الاول على الشي وان كان مجازا فيه د تارك ما امر الله تعالى ورسوله

مخالف

مخالف لذلك الامر وكل مخالف لذلك الامر يستحق العقاب اما الاولى فلان موافقة الامر هي الاتيان بمقتضاه
فالضد وهو المخالفه عبارة عن الاخلال بمقتضاه واما الثانيه فلقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر مخالف الامر بالحذر عن العقاب وانما يحسن بعد قيام
المقتضي لنزول العقاب وهو معنى قولنا الامر للوجوب لا يقال لا نسلم تفسير الموافقه بما قلتم بل بالاتيان
بما يقتضيه الامر على الوجه الذي يقتضيه اذ لو اقتضى الامر الندب واتى به على سبيل الوجوب كان
مخالفا او بالاعتراف بحقيقة ذلك الامر وانه واجب القبول ومخالفته انكار ذلك سلمنا لكن لو
كان مخالفة الامر ترك المامور به لكان ترك المندوب مخالفة امره تعالى وذلك وصف ذم سلمنا
لكن لا نسلم انه مخالف الامر يستحق العقاب والايه لا تدل على امر من يكون مخالفا للامر بالحذر
بل على الامر بالحذر عن مخالفة الامر سلمنا لكنها داله على ان المخالف عن الامر يلزمه الحذر فلم قلت
ان مخالفة الامر تلزمه الحذر ولا نسلم ان لفظة عن صله زائده لان الاصل في الكلام الحقيقه
خصوصا في كلام الله تعالى ثم سلمنا ان مخالف الامر مامور بالحذر عن العقاب فلم قلت انه يجب عليه الحذر
وانما يلزم لو كان الامر للوجوب وفيه النزاع ولا ينفع الاعتذار بحسن الحذر الملزوم لقيام المقتضي
لنزول العقاب للمنع من اشتراط قيام المقتضي للعقاب في حسن الحذر فان الحذر يحسن عند
احتمال العقاب والاحتمال هاهنا قائم سلمنا لكن نمنع العموم لان قوله عن امره يفيد امرا واحدا
لانا نقول العبد اذا امتثل امر السيد حسن ان يقال انه موافق للسيد واذا لم يمتثل قيل انه خالفه
وما وافقه وما ذكرتموه فيه تسليم ان موافقة الامر انما تحصل عند الاتيان بمقتضاه ومقتضى
الامر هو الفعل اذ الفعل لا يدل الا على اقتضا الفعل واذا لم يوجد الفعل لم يوجد مقتضاه
فلم توجد الموافقه فتحصل المخالفه لانتفاء الواسطه واعتقاد حقيته ليس موافقة
الامر بل موافقة الدليل الدال على ان ذلك الامر حق فان موافقة الشي عبارة عما يستلزم تقرير
مقتضاه والاعتراف بحقيقة الامر بعد قيام الدليل الدال على ان ذلك الامر حق فان موافقة
الشي عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه والاعتراف بحقيقة الامر بعد قيام الدليل الدال على حقيقته يكون

ملزما نقرير مقتضى ذلك الدليل والامر لما اقتضى دخول الفعل في الوجود فموافقه عباره عما تقرر
دخوله في الوجود وادخاله فيه تقرر دخوله فموافقه الامر فعل مقتضاه ونمنع كون المندوب مامورا
به فانه نفس النزاع ونجوز كون قوله فليحذر امرا بالحذر عن المخالف لا امرا للمخالف بالحذر لاسناده
الى فاعله ولو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف لاسندناه الى مفعوله وايضا لو جعلناه امرا بالحذر
عن المخالف لم يتعين المامور به لان الذين يتسللون لواذا ليس المامور لانهم الذين خالفوه ولو
امروا بالحذر عن المخالف لامروا بالحذر عن انفسهم وايضا لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف
لصار هكذا فليحذر المتسللون لواذا عن الذين يخالفون فيبقى قوله ان تصيبهم ضائعا
اذ لا يتعدى الحذر الى مفعولين قوله الاية تدل على وجوب الحذر عمن يخالف عن الامر لا عمن يخالف
الامر قلنا كلمة عن للمجاوزة فلما كانت مخالفة امر الله تعدا عن امره ثم ذكره بلفظة عن ولا
ندعي وجوب الحذر بل جوازه المشروط بالمقتضي لوقوعه والا لكان عينا والعموم ثابت لاستثناء
كل واحد من المخالفات ولانه رتب استحقاق العقاب على المخالفة فيشعر بالعلية ولان استحقاق
العقاب في البعض لعدم المبالاة وهو مناسب الزجر فيثبت في الجميع ٥ تارك المامور به عاص
فيستحق العقاب اما الصغرى فلقوله افعصيت امري لا اعصي لك امرا لا يعصون الله ما
امرهم واما الكبرى فلقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا يقال منع الصغرى لقوله لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فان العصيان لو كان هو الترك كان تكريرا وللاجماع على ان
الامر قد يكون للاستحباب فيكون تارك المندوب عاصيا سلمنا لكن لا مطلقا بل في امر الوجوب
فان قوله لا يعصون حكاية حال يلقى فيه الواحد فجاز ان يكون في الواجب سلمنا لكن
العاصي انما يستحق العقاب المقرر بالخلود مع الامر لا مطلقا لانا نقول لا تكرير اذ الاول
سيق لنفي الماضي والثاني لنفي المستقبل ونمنع كون المندوب مامورا به حقيقة بل مجازا
لكون الاستحباب لازم الوجوب وكون الصيغة للوجوب محافظة على عموم ومن يعص الله
اولى من القول بان المستحب مامور به محافظة على صيغ الاوامر الوارده في المندوبات للاحتياط

ولكن

ولان حمله على الوجوب يدخل فيه اصل الترجيح فيكون لازما للمقتضي فجاز جعله حينئذ
مجازا في اصل الترجيح ولو جعل لاصل الترجيح لم يبق الوجوب لازما فلم يمكن جعله مجازا على الوجوب
فكان الاول اولى والله ثم رتب اسم المعصية على مخالف الامر فيكون المقتضي لاستحقاق هذا
المعنى مع الاسم لعموم ما يقتضي استحقاقه والخلود قد يطلق على اللبث الطويل لا الدائم و
فيه نظر فان العصيان انما يفهم منه عرفا مخالفة الامر المفيد للوجوب لا الشامل له
وللندب اذ لولاه لكذبت الكبرى فانا العقاب انما يستحق مع العصيان في الواجب
قطعا وصرف الاول الى الماضي ممنوع لانها حقيقة في المستقبل وليس ذلك اولى من ان تمام
لا يعصون في امر الواجب اذ هو المفهوم من العصيان كما تقدم ويفعلون ما يؤمرون من المندوبات
والاحتياط ممنوع اذ ايقاع المندوب على سبيل الوجوب وجه قبح فلا يقع مطلوبا للشارع
ولا ينحصر وجه التجوز في التلازم فقد يتجوز باحد الضدين عن الاخر بل العلاقة هي موجودة
بين الواجب والندب من حيث التقابل له بين الواجب واصل الترجيح من حيث الكل والجزء
لا نسلم ان المعصية مرتبة على مخالفة مطلق الامر بل الذي للوجوب وقد تقدم وللدليل تقرير اخر و
هو ان تارك المامور به عاص لان بناء العصيان على الامتناع ومنه سميت العصا للامتناع بها و
الجماعة عصا لمنع اجتماعهم والكلام مستعص اي ممتنع حفظه وقال عم لولا انا نعصي الله لما عصانا
اي لم يمتنع من اجابتنا واذا كان لفظه افعل يقتضي الفعل كان الامتناع عنه عصيانا فيكون الامر
للوجوب لان الانسان انما يكون عاصيا للامر اذا اقدم على ما يمنع الامر منه فانه نعم لو اوجب
علينا فعلا ولم يفعله كنا عصاة بخلاف ما لو ندب ولان العاصي للقول مقدم على مخالفه والمخالف
اما ان يثبت بالاقدام على ما يمنع منه الامر خاصة او قد يثبت بما لا يتعرض له الامر بمنع ولا الحاث
والثاني باطل والا لكنا عصاة بالصدقة اليوم اذا امرنا بالصلوة غدا فيتعين الاول واذا كان
تارك ما امر به عاصيا للامر والعاصي للامر هو المقدم على مخالفة مقتضاه والمقدم على مخالفة مقتضا
مقدم على ما يحظره الامر ثبت ان تارك المامور به يحظره الامر وهو معنى الوجوب وفيه نظر اذ العصيان

ليس مطلق الترك والا لكان تارك المباح عاصيا من حيث امتنع عن فعله بل تارك المحرم وهو باطل بالعرف اجماعا وكذا تارك المندوب لا يكون عاصيا غير وان العاصي في العرف هو التارك لما اوجبه الامر والاستدلال بالاشتقاق قد عرفت ضعفه و دعا النبي عم سعيد الخدري وهو في الصلوة ولم يجبه فقال عم ما منعك ان لا تستجيب وقد سمعت قوله تعم يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول ذم على ترك الاستجابة عند مجرد الامر ولولا ان الامر للوجوب لما صح ذلك لا يقال لا يصح الاستدلال بخبر الواحد في العمليات وايضا نمنع ذم النبي عم بل اراد بيان مخالفة دعائه لدعاء غيره لانا نقول بل المسئلة ظنية فيكتفى فيها بالظن وهي وان لم تكن عملية الا انها ذريعة الى العمل اذ لا فرق بين حصول ظن الحكم وحصول سببه في جواز التمسك بها في العمليات واذا لم يكن الامر للوجوب والمانع من الكلام وهو الصلوة قائم لم يجز من الرسول عم عن المانع فالسؤال انما يصح لو كان استجيبوا لله للوجوب ولان نظام الكلام يقتضي اللوم وهو في معنى الاخبار عن نفي العذر وذلك انما يكون اذا كان الامر للوجوب وفيه نظر لانه حكاية حال فجاز ان يكون ذلك الدعاء واجبا ولهذا لام على ترك الاستجابة سلمنا لكن قوله استجيبوا امر ايجاب لا من حيث ان الامر موضوع له بل باعتبار ان وجوب اجابة النداء تعظيما لله ولرسوله ودفعا للاهانة بالاعراض عنه لما فيه من نقصه في النفس وافضاء ذلك الى الاخلال بمقصود البعثة ز قال عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى الامر مع ثبوت الندبية بالاجماع فلا يكون المندوب مأمورا به لا يقال يجوز ان يريد لامرتهم على وجه الوجوب ونحن نجوز ورود الامر لذلك لانا نقول كلمة لولا دخلت على مطلق الامر فلا يكون حاصلا وفيه نظر لاحتمال ان يكون لامرتهم مجازا في الزمتهم لما بينهما من المناسبة والعلاقة التي بين العام والخاص خصوصا مع قرينة ثبوت المشقة والندبية وليس حمل هذا على الحقيقة وحمل الندب على المجاز اولى من العكس بل ما قلناه اولى لانه يجوز في هذا اللفظ الواحد والمندوب كثير ح قال عم لبريرة وقد عتقت تحت عبد وكرهته راجعيه فقالت تأمرني بذلك فقال عم لا انما انا شفيع وقالت لا حاجة لي فيه نفى الامر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندبية ونفي الامر مع ثبوت الندبية فمنطوق المندوب

غير مأمور به وعلمت انه لو كان امرا لكان واجبا والنبي عم قررها عليه وفيه نظر لان قولها اتأمرني اردت به امر الايجاب للعلم باستحباب قبول شفاعته عم لا مطلق الامر وقيل انها سألت عن الامر طلبا للثواب بطاعته والثواب والطاعة قد يكون بفعل المندوب وليس في ذلك ما يدل على انها فهمت من الامر الوجوب بحيث لم يكن امر المصلحة اخروية لا لجهة الوجوب ولا الندب قالت لا حاجة لي فيه قوله اجابة الشفاعة مندوب اليها فاذا لم يكن مأمورا بها تعين ان يكون الامر للوجوب قلنا اذا سلم ان الشفاعة في حق بريرة غير مأمور باجابتها فلا نسلم انها كانت في تلك الصورة مندوبة ضرورة ان المندوب عندنا مأمور به ط تمسكت الصحابة بالامر على الوجوب ولم يظهر من احد انكاره فكان اجماعا اما المقدمة الاولى فلانهم تمسكوا في ايجاب الجزية على المجوس لما روى عبد الرحمن انه عم قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب واوجبوا على الاناء من ولوغ الكلب بالامر به واعادة الصلوة المنسية عند الذكر بقوله فليصلها اذا ذكرها واما عدم الانكار فلانه لو كان لنقل للايقاف كما اعتقدوا الوجوب عند هذه الاوامر كذا لم يعتقدوه عند غيرها واشهدوا اذا تبايعتم وكاتبوهم فانكحوا فاصطادوا وغير ذلك وليس القول بعدم اعتقاد الوجوب في هذه الصور لدليل منفصل باولى من القول باعتقاد الوجوب كما ذكرتم لدليل منفصل لانا نقول لو لم يكن الامر للوجوب لم نعدل في صورة السنة وكان دليلهم على اخذ الجزية وما عداه غير الاخبار وكان تشتهر المآخذ وحيث لم تشتهر لم يكن ثابتا اما لو قلنا بانه للوجوب لم يلزم من عدمه في بعض الاوامر ان لا يفيد الوجوب لاحتمال تخلف الحكم لمانع وفيه نظر لانه حكاية حال فلا يعم وحينئذ يحتمل انهم فهموا في تلك الاوامر الوجوب لاجل قرائن احتفت بها وهي ظاهرة فان الجزية نص القرآن اقصى ما في الباب اسناده انهم من اهل الكتاب وقد ثبت ان الكلب نجس العين فاقتضى ما يلاقيه الى الغسل والامر بالصلوة امر بقضائها لان الطلب متحقق وفواته في احد الوقتين لا يستلزم فواته مطلقا ى لفظة افعل اما حقيقة في الوجوب فقط وهو المطلوب او الندب فقط وهو باطل والا لم يكن الواجب مأمورا به لانه راجح مانع من النقيض وهو مخالف لما يجوز معه النقيض ولا ينعكس فانا نسلم ان المندوب غير مأمور به

وهو مذهب جماعة كثيرة ولا يمكن ان يقال الواجب غير مامور به او فيهما معا اما بالتواطؤ ولا
يمكن جعله مجازا في الواجب لانه اخص فلا يكون لازما بخلاف العكس وهو جعله حقيقة
في الوجوب فانه يمكن جعله مجازا في اصل الرجحان او بالاشتراك اللفظي وهو خلاف الاصل او لا
في شيء منهما وهو خلاف الاجماع وفيه نظر فان كونه حقيقة في الندب لا يمنع من استعماله في الوا
على سبيل المجاز سلمنا فلم لا يكون حقيقة في القدر المشترك قوله فلا يمكن جعله مجازا في الواجب قلنا
ممنوع فان جهات المجاز لا تنحصر في اللزوم سلمنا لكن اي حاجة الى جعله مجازا في الواجب فانه
اذا كان حقيقة في المشترك بينه وبين الندب كان تناوله له على سبيل الحقيقة سلمنا لكن
جاز ان يكون حقيقة في كل منهما قوله يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل قلنا لا شك في استعما
فيهما فاما ان يكون على السواء او لا فان كان الاول ثبت الاشتراك اذ هو اولى من النقل وان كان
الثاني فاما ان يكون الغالب هو الندب فيكون حقيقة فيه وهو المطلوب او الواجب فيلزم
مخالفة اصلين احدهما عدم المجاز والثاني اصالة براءة الذمة ومع الاشتراك يحصل مخالفة اصل وا
فيكون اولى سلمنا لكن جاز ان لا يكون حقيقة في احدهما والاجماع ممنوع فان جماعة ذهبوا انه للقدر المشترك بين
الوجوب والندب زيادة العبد اذا لم يفعل ما امره مولاه ذمه العقلاء وعلا واحسن ذمه بترك المامور
وهو يدل على الوجوب لا يقال ليس الذم بمجرد الترك بل العلم ان سيده كان للترك ولان الشريعة دلت
على وجوب طاعة العبد لمولاه اولان السيد انما يامر بما فيه نفعه ودفع ضرره والعبد يجب عليه
ايصال المنافع ودفع المضار عن سيده سلمنا ان الذم لاجل الترك خاصة لكن نمنع ان نعلم صواب فان
الامر لو كان معصية لم يستحق العبد الذم بتركه فدل على ان مجرد الترك ليس علة للذم ولان الامر قد ورد
للندب فلو كان ترك المامور به علة للذم لكان المندوب واجبا لانا نقول اذا انتقم السيد من عبده
عند عدم الامتثال علل العقلاء الانتقام بعدم الامتثال ولولا ان علة حسن الانتقام مخالفة الامر
لم يصح ذلك فعلم ان كراهة الترك لا مدخل لها في هذا الباب والشريعة اوجبت الطاعة فيما اوجبه
المولى لا مطلقا وجلب النفع ودفع الضرر لا يفيد الوجوب الا اذا اوجبه السيد فانه لو قال له ان

معه

تفعل ذلك وان لا تفعله لكن الاولى ان تفعل لم يجب على العبد الفعل وكذا الوقام غيره مقامه
واشتراط كون الامر غير معصية مسلم لكن يجب اجراؤه على الوجوب فيما عداه والمندوب ليس مامورا
به وفيه نظر ان من يقصد كون الامر للندب او للمقدار المشترك يمنع حسن الذم بمجرد مخالفة الامر المطلق
بل لمخالفة الامر الدال على الوجوب ب لفظ افعل يدل على اقتضاء الفعل ووجوده فيكون مانعا من
نقيضه كالخبر فانه لما دل على المعنى منع من نقيضه والجامع ان اللفظ وضع لافادة معنى فيكون مانعا من
النقيض تحصيلا لدلالة المقصود ونفيه لحصوله لا يقال مسلم ان الدال على الشيء مانع من نقيضه لكن
يجوز ان يدل افعل على الاولوية لا الادخال في الوجود فيمنع من نقيضها لانا نقول الفعل مشتق من المصدر
ولا يشعر الا به ومصدر اضرب هو الضرب لا اولويته فاشعار الخبر والامر به لا بالاولوية فيمنع من
نقيضه لا من نقيض الاولوية وفيه نظر فان افعل يدل على الطلب وهو يمنع من نقيضه لكن الطلب
قد يقارن المنع من نقيض المطلوب وقد يقارن جوازه وهو من حيث هو طلب اعم منهما فلا اشعار
فيه بالوجوب ج الامر يفيد الرجحان فيكون مانعا من النقيض اما الاولى فظاهر واما الثانية فلان
المامور به ان كان خاليا عن المصلحة كان مجرد مفسدة فلا يجوز الامر به وان كان مشتملا على مصلحة
مرجوحة فتعارض ما فيه من المصلحة مساويه من المفسدة ويبقى الزائد من المفسدة مجرد مفسدة
خالية عن المعارض فيرجع الى الاول وهو اشتمال الامر على مفسدة خالصة وان تساويا كان الامر به عبثا
غير لائق بالحكيم فلم يبق الا ان يكون مصلحة خالصة او زائدة على المفسدة وحينئذ لا يرد الاذن
بالترك والا لزم تفويت المصلحة الخالصة لانه ان وجدت مفسدة مرجوحة صارت معارضة
لمساويها من المصلحة ويبقى الزائد من المصلحة مصلحة ويفوت المصلحة الخالصة غير لائق بالحكيم لانه قبيح
عرفا فيكون كذلك عند الله تعالى لقوله عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا
فهو عند الله قبيح والمندوب خففه الله تعالى فيه على العبد فيبقى الباقي على حكم الاصل لا يقال كما ان الاذن
في تفويت المصلحة الخالصة قبيح فكذا الزام المكلف استيفاء المصلحة بحيث لو لم يستوفها استحق العقاب
قبيح ايضا اذ يقبح عرفا استوف هذه المنافع لنفسك والا عاقبتك لانا نقول انه وارد في جميع التكاليف

فلوكان معتبرا بطلت وفيه نظر فان الفعل قد يكون مشتملا على مصلحة خالصة عن المفاسد ولا يكون
واجبا نعم ان اشتمل تركه على مفسدة كان واجبا وبهذا الحرف خرج المندوب عن الوجوب واعترض ايضا
بانه لما استقل كل منهما وجب الترجيح وفيه نظر فانا نمنع الفصل لان الاذن في الترك اذن في ارتكاب القبيح
والزام استيفاء المصلحة الزام بالحسن والاول قبيح دون الثاني بل الامر يدل على الرجحان قطعا وهو لا
ينفك عن احد قيدي المنع من الترك والاذن فيه وافضاء المنع من الترك الى الوجود اكثر من افضائه الى
العدم وافضاء الاذن في الترك الى العدم اكثر من افضائه الى الوجود ومعلوم ان الذي هو اكثر افضاء
الى الراجح على الذي يكون اكثر افضاء الى المرجوح فشرعية المنع من الترك راجحة على شرعية الاذن فيه
والعمل بالظن واجب لقوله عم انا اقضي بالظاهر ولان العمل بالمرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل
بالضرورة فيتعين الراجح ولان العمل بالفتوى والشهادات وقيم المتلفات واروش الجنايات وتعيين القبلة
عند الظن واجب بالاجماع وانما وجب لترجيح الراجح على المرجوح وهو حاصل هنا فوجب العمل به وفيه
نظر فان الامر اذا دل على مطلق الرجحان الذي هو جنس للوجوب والندب لم يبق فيه دلالة على الوجوب
وشرعية المنع من الترك مرجوحة بالنسبة الى شرعية الاذن فيه اما اولا فللاصل الدال على البراءة
وعلى العدم واما ثانيا فللظن بانه لو كلف على وجه المنع من الترك لنقله وازال الشك والالتباس
ولم يقتصر في الدلالة على ذلك مع انه يستحق تاركه العقاب على لفظ شامل للوجوب وغيره بل
للوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ مفرد يدل عليه لوجود القدرة على
الوضع والداعي وانتفاء المانع وهي افعل لانتفاء غيرها بالاجماع اما عند الخصم فلانه ينكر ذلك على
الاطلاق واما عندنا فلانا لا نقول به في غير صيغة افعل لا يقال مع الداعي وشدة الحاجة الى
التعبير والحاجة الى التعريف باللفظ لجواز تعريف الوجوب بقرينة الحال سلمنا اللفظ لكنه موجود وهو اوجبت
وحتمت والزمت ونمنع الحاجة الى المفرد وانتفاء المانع اذ اللغة توقيفية فكان ممنوعا من الوضع ونمنع وجوب
الفعل عند قيام الداعي وانتفاء الصارف ونعارض البديهية باشتداد الحاجة الى لفظ يدل على الحال والامر
على الاستقبال ولم يوضع لهما مفرد وكذا اصناف الروائح مختلفة والحاجة الى تعريفها شديدة وكذا

اصناف

اصناف الاعتمادات وتعارض الحكم باشتداد الحاجة الى التعبير عن اصل الترجيح المشترك بين
الواجب والندب كاشتداد الحاجة الى التعبير عن الوجوب فوجب وضع لفظ له وليس الا افعل
وكذا من قال للندب ومن قال بالاشتراك قال قد تقع الحاجة الى التعريف الاجمالي لاحد هذين فلابد
له من لفظ وهو افعل ولان الحاجة الى التعبير عن الوجوب شديدة فلو كانت صيغة افعل موضوعة
له وجب ان يعرف كل احد ذلك وزال الخلاف سلمنا اشتداد الحاجة الى التعبير عن الوجوب و
انه افعل فلم لا يجوز ان يكون موضوعا للندب ايضا بالاشتراك سلمنا لكن هذا الدليل تقتضي ثبوت
اللغة بالقياس وهو باطل لانا نقول الانسان الواحد لا يستقل باصلاح كل ما يحتاج اليه
بل يحتاج الى جمع عظيم يعين كل منهم صاحبه في مهمه لينتظم حال النوع ويحصل مصلحة الكل
من الكل فاذا احتاج احدهم الى صاحبه في فعل فلابد وان يعرفونه اياه وانه لابد له منه ولا يجوز
له الاخلال به فظهر اشتداد الحاجة وقيام الداعي والقرائن لا تفيده لما تقدم من ان التعريف لما في
الضمير انما هو باللفظ دون غيره والمفرد اخف من الزمت واوجبت فيعلم على الظن وضعه لغيره
من الالفاظ المفردة والموانع منتفية لكونها في الاصل كذلك والاصل بقاء ما كان على ما كان والا
عدم التوقيف ولو سلم فالدليل انه فيه وعدم المنع من الوضع فيحصل ظن تقادم وعند وجود
القدرة والداعي يجب الفعل لان القادر ان لم يمكنه الترك تعين الفعل وان امكنه فان لم يترجح الفعل
لم يكن الداعي داعيا وان ترجح وجب الوقوع والاعادة البحث ونمنع شدة الحاجة الى التعبير عن الحال
الى التعبير عن الحال والاستقبال والروائح والاعتمادات كاشتداد الحاجة الى تعريف الالزام فان
الانسان قد يمضي عليه مدة طويلة لا يحتاج الى التعبير عما ذكرتم مع دوام حاجته الى التعبير عن
الوجوب وجعل الصيغة للوجوب اولى من جعلها للمشترك لان رما للوجوب فامكن جعله
مجازا فيه بخلاف العكس والوجوب اولى من الندب لعدم جواز الاخلال بالاول دون الثاني
الاخلال بشان ما يجوز الاخلال بشان ما لا يجوز الاخلال به وانما يلزم الاشتهار لو سلم عن المعارض
اما مع ثبوته لا يظهر الفرق بينه وبين معارضه الا على وجه غامض لم يلزم ذلك وقد تقدم ان

الاصل عدم الاشتراك وفيه نظر لان الحاجة شديدة الى التعبير عن الرجحان المطلق من حيث هو
واذا تعارضت الحاجتان كان الوضع للاعم اولى ه حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام
على مخالفة الامر وحمله على الندب يقتضي الشك فوجب حمله على الوجوب اما الاولى فلان المامور به ان
كان واجبا فحمله على الوجوب يقتضي القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان ندبا فالقول بوجوبه
سعي في تحصيل المندوب بابلغ الوجوه وذلك يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر فعلى التقدير
هو غير متقدم على المخالفة ولو حملناه على الندب فتقدير الندب لا يحصل المخالفة وتقدير الوجوب
يكون قد جوزنا تركه وكان الترك مخالفة للوجوب فحمله على الندب يقتضي ادنى في المخالفة فيجب حمله على
الوجوب لقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما امن قطعا والاخر
مخوف وجب عقلا ترجيح الامن لا يقال نمنع ان حمله على المندوب يقتضي الشك في الاقدام على المحظور
قوله بتقدير الوجوب يكون حمله على المندوب سعيا في الترك وانه محظور قلنا نمنع امكان كون
المامور به واجبا فانا لو علمنا بدلالة لغوية ان الامر لم يوضع للوجوب وعلمنا من الحكيم عدم تجرده عن القرينة
الا وهو غير واجب فاذا حملناه على الندب امنا الضرر مع ان حمله على الوجوب يحتمل الضرر اذ بتقدير
استحبابه كان اعتقاد كونه واجبا جهلا ويكون نية الوجوب قبيحة وكراهته لاضداده قبيحة لانا
نقول اذا علمنا ان افعل لا يجوز استعماله الا في الوجوب والندب فقد علمنا بالتعيين لو حملناه على
الوجوب لم نخالف الامر قطعا ولا نقطع بعدم المخالفة لو حملناه على الندب فيقتضي العقل بحمله على
الوجوب قبل العلم بالتعيين ليحصل القطع بعدم المخالفة ثم بعد ذلك يقام الدليل على كونه للندب
اشارة الى المعارض يفتقر مدعيه الى دليل قوله حمله على الوجوب يقتضي احتمال الجهل قلنا هذا
خطا في الاعتقاد وهو حاصل في الطرفين وما ذكرناه احتمال الخطا في العمل وهو مختص بالندب
واذا اشتركا في احد نوعي الخطا واختص بالندب في النوع الاخر كان جانب الوجوب اولى وفيه نظر لان
حمله على الوجوب كما هو خطا في الاعتقاد كذا هو خطا في المامور به فان المندوب اذا فعل على
الوجوب يقع الخطا في الاعتقاد ولا يحصل المندوب لانه لم يقع على الوجه المطلوب شرعا

احتج

احتج المنكرون للوجوب بوجوه ا بان الامر للوجوب ليس عقليا اذ لا مجال للعقل فيه ولا
نقليا متواترا والا لعرفه كل احد ولا احادا لان المسالة العلمية لا يحتج فيها بخبر الواحد الظني
وهذه حجة اصحاب الوقف اذ لو قالوا بالندبية او الاشتراك عاد عليهم النقض ب
اتفق اهل اللغة على عدم الفرق بين السؤال والامر الا الرتبة وهو يقتضي الاشتراك
في جميع ما عداها وكما لا يدل السؤال على الايجاب فكذا الامر تحقيقا للتسوية ج قد وردت
الصيغة في الوجوب والندب معا والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون موضوعا للقدر
المشترك بينهما وهو اصل الرجحان ولا شك في ان الدال على الكلي لا يدل على شيء من الجزئيات باحدى
الدلالات الثلث فلا اشعار لهذه الصيغة بالوجوب البتة بل انما يدل على اصل الرجحان واما
جواز الترك فقد كان معلوما بالعقل ولم يوجد المزيل فيحكم ببقائه وحينئذ يجب الحكم برجحان الفعل
مع كونه جايز الترك وهو معنى الندب د قال ع اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا
نهيتكم عن شيء فانتهوا فوض الى استطاعتنا وهو دليل الندب والجواب عن الاول بجواز ان يكون
الدليل مركبا من النقل والعقل مثل ان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب فيلزم عقلا
من تركب هاتين المقدمتين ان الامر للوجوب سلمنا لكن لا نسلم ان المسالة قطعية بل ظنية فيكفي
خبر الواحد وعن ب ان السؤال هاتين المقدمتين ان الامر للوجوب سلمنا لكن لا نسلم ان
المسالة قطعية بل ظنية فيكفي خبر الواحد وعن ب ان السؤال للايجاب وان كان لا
يلزم منه الوجوب فان السائل قد يقول لا يحصل مقصودي ولا بد لي منه وذلك صريح في
الايجاب وعن ج ان المجاز قد يصار اليه للدليل وعن د المنع من دلالة الحديث على الندب
بل على الوجوب واعلم ان السيد المرتضى نقل الاجماع من الامامية على ان الامر في العرف الشرعي
للوجوب وهو الذي اخترناه نحن وانما طولنا الكلام في هذه المسالة لكونها من المهمات البحث
الثاني في الامر الوارد عقيب الحظر والاستيذان ذهب اكثر القدماء القائلين بان
الامر للوجوب الى ان الصيغة لو وردت عقيب حظر او استيذان افادت الاطلاق ورفع الحظر

وذهب الباقون الى انها تفيد ما تفيد عقيب غيرها من وجوب وندب واشراك وهو الحق لنا ان
المقتضى للوجوب مثلا موجود والمعارض لا يصلح للمانعيه فيثبت الوجوب اما الاول فلان المقتضى
انما هو الصيغه على ما تقدم واما انتفاء المانع فلانه كما امكن الانتقال من الحظر الى الاباحه امكن
الانتقال من الحظر الى الوجوب قطعا ولانه لو امر ولده بالخروج من الحبس الى الكتف لم يكن الا امرا
بل للوجوب مع اندار بعد الحظر المستفاد من الحبس وفيه نظر لاستفادة الوجوب هنا من القرينه
وكذا امر الحايض والنفساء بالعباده عقيب تحريمها وهو للوجوب وهذا اكثر النظاير ولان الامر انما
يدل على ما يدل عليه لكونه امرا وهذه الصيغه موجوده بعد الحظر ولان الحظر العقلى اكد من السمعى
وقد علمنا ان وروده بعد الحظر العقلى لا يمنع من الوجوب فكذا بعد السمعى احتجوا بان الاوامر الاكثر
اذا وردت عقيب الحظر لفادت الاباحه فاذا طعمتم فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا فاذا
تطهرن فاتوهن فالان باشروهن ولان العرف يقتضى بذلك فان السيد اذا منع عبده من فعل
شى ثم قال له افعل فهمت الاباحه والجواب مشكل بقوله تعم فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
فانه يفيد الوجوب اذ الجهاد من فروض الكفايات وقوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله وحلق
الراس نسك لا مباح والعرف معارض بصورة امر الصبى بالخروج الى المكتب قال قاضى القضاة ان
الامر انما حملت فاصطادوا فانتشروا على الاباحه لانها كانت من قصد النبى ع ضرورة ان هذه الا
مباحة لولا ما عرض من احرام او تشاغل في الصلوة فابدء القائلون بان الامر بعد الحظر للاباحه
اختلفوا في النهى الوارد عقيب الوجوب فقال بعضهم انه للاباحه وقال آخرون لا تاثير للوجوب
السابق بل يفيد التحريم البحث الثالث في ان الامر لا يقتضى التكرار اختلف الناس في الامر المجرد عن
القراين فقال ابو اسحق الاسفراينى وجماعة من الفقها والمتكلمين انه يقتضى التكرار المستوعب
لمدة العمر مع الامكان وقال آخرون انه لا يقتضى وحده ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك
المطلوب لما حصل بالمرة الواحدة اكتفى بها وهو الحق وهو مذهب السيد المرتضى وابى الحسين
البصرى وفخر الدين الرازى وقال قوم انه يقتضى المرة الواحدة لفظا وآخرون توقفوا اما لاد

الامر

الاشتراك من المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في المرة او التكرار لنا وجوه ا الصيغة قد
وردت في المرة تارة وفي التكرار اخرى اما في الشرع فكالامر بالحج والعمرة فانه للمرة والامر بالصلوة و
الزكوة فانه للتكرار واما في العرف فلان السيد اذا امر عبده بالدخول الى منزله او بشراء اللحم لم يفهم
التكرار حتى ان العبد لو كرر ذلك لامه العقلاء ولو ذمه السيد على عدم التكرار لامه العقلاء ايضا ولو امر
بحفظ الدابه فحفظها ساعة ثم اهمل لامه العقلاء لفهم التكرار فقد ظهر استعمال اللفظ في كل منهما
عرفا وشرعا فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو مطلق ادخال الماهيه في الوجود لا يفيد وحده
ولا تكرارا دفعا للاشتراك والمجاز واذا كان موضوعا للقدر المشترك لم يكن فيه دلالة البته على احد
الضدين لعدم دلالة الجنس على شى من فصوله ومميزاته نعم لما كانت المرة من ضرورات ادخال الماهيه
في الوجود لا جرم دل على المرة من حيث الالتزام لا من حيث الوضع ب نص اهل اللغه على عدم الفرق
بين يفعل وافعل الا في كون الاول خبرا والثاني امرا ولما كان مقتضى الاول تحصل بالمرة فكذا الثاني
والا لحصل الفرق بينهما في غير الخبريه والامريه ج افادة التكرار يستلزم الاستغراق في جميع
الاوقات واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطيه عدم اولويه بعض الاوقات دون بعض
اذ لا اشعار في اللفظ ولا في المعنى اما بطلان التالى فبالاجماع ولانه يلزم اذا امر بعبادتين متنافيتين
ان تكون الثانيه نسخا للاولى لوجوب استيعاب الوقت الاولى واقتضاء الثانيه ازالة بعضها او
النسخ ليس الا دفع الحكم بعد ثبوته ومن المعلوم بالضرورة ان الحج ليس نسخا للصلوة ولا امر غسل اليد نسخا
لغسل الوجه ولا الامر بالصلوة نسخا للوضوء د يحسن تقييده بما يقال افعل مرة او متكررا من غير
بعض ولا تكرار لاحدهما فكان موضوعا للقدر المشترك ه المرة والتكرار من الصفات كالقليل والكثير
ولا دلالة للموصوف على الصفه و يحسن الاستفهام عند الزكوة وسوءوا فقالوا لما نعها وكذا الصلوة و
غيرها من الاوامر الشرعيه ب الامر والنهى اشتركا في مطلق الطلبيه الا ان الامر طلب الفعل والنهى
طلب الترك واذا كان النهى يفيد التكرار كان الطلب الاخر كذلك ج لو لم يفد التكرار لم يجز الاستثنا
منه لانه حينئذ يكون نقضا ولما جاز نسخه والتاليان باطلان وكذا المقدم د لبس في اللفظ اشعار

بوقت معين فاما ان يجب دائما وهو المطلوب او وقتا بعينه فيلزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس اقتضا
ايقاع الفعل في ذلك الزمان اولى من اقتضا ايقاعه في اخر واما ان لا يقتضي ايقاعه في شي البته
وهو باطل بالاجماع او ايقاعه في الجميع وهو المطلوب ه التكرار احوط فيكون اولى اذ بالتكرار يامن
من الاقدام على مخالفة امر الله تعالى بخلاف المرة فيكون اولى دفعا للضرر المخوف و ولو لم يعم اقتلوا المشركين
لعم كل مشرك وقوله صم يعم جميع الازمان لان نسبة اللفظ الى الازمان كنسبته الى الاشخاص
الامر بالصوم اقتضى فعله واعتقاد وجوبه والعزم عليه ابدا وكذا الموجب الاخر ز وقوله ع
اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم اي فاتوا مما امرتكم به ما استطعتم وهو يدل على وجوب
التكرار ط سال عمر للنبي ص لما راه وقد جمع بطهارة واحدة بين صلوتين عام الفتح وقال اعمدا
فعلت هذا يا رسول الله فقال نعم ولولا انه فهم تكرار الطهارة من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
لكان السوال عبثا ي اذا قال الغير احسن عشرة فلان فهم الدوام يا لو لم يفد التكرار لكان
المفعول في الوقت الثاني قضاء لا اداء يب لو لم يفد التكرار لكان المكلف اذا ترك الفعل في
الاول احتاج في فعله في الثاني الى دليل يج الامر بالشي نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار واحتج
القائلون بالوحدة بوجوه ا اجمع اهل اللغة على ان من امر غيره بفعل ولا عادة متقدمة انه يفعل
مرة واحدة بلا زيادة ب اشتق اهل اللغة من الضرب ضرب ويضرب واضرب وقد علمنا ان جميع
ما اشتقوه لا يفيد التكرار فيكون الامر كذلك ج حملوا الامر على الايقاعات والتماثلات في انه
لا يفيد التكرار د لو حلف ليصلين او ليصومن عد ممتثلا بالمرة واحتج القائلون بالاشتراك بحسن
الاستفهام فيقال اردت مرة او التكرار ولهذا احسن سوال سراقة للنبي ع احجنا لعامنا هذا ام للابد
ولانه استعمل فيهما فيكون مشتركا اذ الاصل في الكلام الحقيقة احتج القائلون بالوقف بانه لو حمل
على التكرار او المرة لكان لدليل ولا مجال للعقل ولا تواتر والاحاد لا يفيد والجواب عن ا ان الامر
وان لم تفتقر للتكرار فلا ينافيه فيجوز حمله عليه عند اقتران ما يدل عليه فلعل الصحابة سمعوا من
النبي ص ما يدل على التكرار فيما يثبت فيه التكرار لا لمجرد الامر وعن ب بالفرق فان الانتها ابدا

بخلاف الفعل ابدا ولان النهي يقتضي الامر فاذا اقتضى النهي الدوام اقتضى الامر عدمه وعن ج بمنع ورود النسخ
فان فرض كان قرينة في ارادة التكرار ومن يقول بالفور يمنع الاستثنا اما من سمعه فانه يقول
يخير المكلف بالاتيان به في اي وقت شا فالاستثنا يرفع المستثنى عنه تسويغ ايقاع الفعل فيه
وعن د ان الاولوية ثابتة عند القائلين بالفور ومن يقيده يحمل الامر الا على طلب الفعل من
غير بيان الوحدة والعدد والزمان الحاضر والاتي بل على القدر المشترك بين الجميع وعن ه ان المكلف
اذا علم عدم اقتضا اللفظ التكرار امن مع وجود الخوف في التكرار كما في شرب الخمر ودخول الدار وعن
و ان صيغة المشركين للعموم في الاشخاص بخلاف صم اما لو قال صم ابدا او في كل زمان افاد التعميم وعن
ز ان دوام اعتقاد الوجوب مع قيام دليل الوجوب مستفاد من احكام الايمان لا لمجرد الامر
فتركه يكون كفرا والكفر منهي عنه دائما ولهذا كان اعتقاد الوجوب دائما في الامر المقيد بالوحدة
ولا نسلم وجوب العزم ولهذا اما من دخل عليه الوقت وهو نائم لا يجب على من حضر انباهه ولو وجب
العزم لوجب انباهه كالوضاف وقت المعتاد فانه يجب انباهه سلمنا وجوب العزم لكن نمنع وجوب
دوامه فانه يقع لوجوب المامور به سلمنا لكن لا نسلم كونه مستفادا من نفس الامر بل من دليل
اقتضى دوامه غير الامر الوارد بالعبادة ولهذا وجب في الامر بالفعل مرة واحدة وعن ح انه
انما يتم الاستدلال به لو قلنا ان الزائد على المرة مامور به وهو ممنوع وايضا فانه دال لكنه على
عدم التكرار اولى اذ جعل ذلك موكولا على استطاعتنا ومشيتنا وعن ط ان عمر حيث جوز السهو
على النبي ص ساله عن التعمد بحيث اجابه ع بذلك عرف ان الامر بالطهارة لا يتكرر بتكرر الصلوة
وقد كان محتملا سلمنا لكن الامر عقيب الشرط قد حمله قوم على التكرار وذلك غير محل النزاع وعن
ي ان الامر بحسن العشرة والتعظيم انما كان لوجود السبب وهو استحقاق المامور بحسن عشرته
للتعظيم والسبب يدوم مسببه بدوامه لا من مجرد الامر وعن يا ان ذلك انما يلزم لو قلنا الامر للفور
وهو الجواب عن يب وعن يج بالمنع من المقدمتين وسياتي وعن ... من حجج القائلين بالوحدة
بالمنع من اجماع اهل اللغة على ما ذكرتم فان من يقول بالتكرار يمنع ذلك سلمنا لكن لما كانت المرة

من ضرورة ان الفعل كانت مامورًا بها قطعا بخلاف الزايد فعدم حصول الاتيان بالمرة حيث اما بما علم انه مامور
به ولم يعد مخالفا للامر بترك الازيد حيث لم يعلم الامر به وعن ب مسلم انه لا يقتضي التكرار لكن
لا يقتضي الوحدة ايضا وهو مذهبنا وكذا عن ج وعن د ما تقدم في الاول وحسن السوال لا يفيد
الاشتراك لجواز التواطؤ وكون القصد بالسوال ازالة ابهام ارادة جري من المجازات وكما ان الاصل
الحقيقة فكذا الاصل عدم الاشتراك فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك ولا يحمل على احدهما الا
لدليل ولا يلزم الوقف بل الجزم بارادة المعنى الكلي سلمنا لكن يحمل على المرة للدلالة الامر على الطلب المشترك
بينها وبين الزايد والاصل الدال على البراءة نفي الزايد فتبقى المرة مرادة. البحث الرابع في الامر المعلق
بشرط او صفة اجمع القائلون بتكرار الامر المطلق على تكرره هنا واختلف الاخرون فذهب قوم
الى انه لا يفيد هنا ايضا وهو اختيار السيد المرتضى وجماعة من الفقهاء وقال اخرون انه يتكرر بتكرر
الشرط والصفة والاقرب ان نقول ان كان الوصف علة موثرة اقتضى تكرر الامر بتكرره والا فلا لنا
وجوه ا اذا قال السيد لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق لم يتكرر بتكرر الدخول ب لو قال ان رد
الله دابتي او صحتي فلله علي كذا لم يتكرر الجزاء بتكرر الشرط وكذا لو قال لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار
ج الخبر المعلق على الشرط لا يتكرر بتكرره فكذا الامر اما المقدمة الاولى فللاجماع على ان من قال لسيد حل
زيد الدار ان دخلها عمرو صدق بالمرة وان لم يتكرر دخول زيد بعدد تكرر دخول عمرو واما الثانية فبالقياس
لجامع دفع الضرر الحاصل بالتكرير د اللفظ دل على تعليق الامر على شيء والتعليق المطلق اعم من تعليقه
عليه في كل صورة او في صورة واحدة ولهذا انقسم القسمة اليهما ومورد التقسيم مشترك بين تلك
الاقسام والمشترك لا دلالة فيه على احد جزئياته ه لو افاد التكرار لكان اما ان يستفاد
من مطلق الامر وهو باطل لما تقدم في المسئلة الاولى من ان الامر لا يقتضي التكرار او من الشرط وهو باطل
ايضا فانه ليس في لفظة ان واذا اشعار بتكرار لا يقال يستفاد من المجموع او من المعنى لانا نقول اما
المجموع فانه لا يفيد الا تخصيص الامر بالشرط وقد قلنا ان الامر انما يدل على الوحدة مع احتمال التعدد
فالمجموع انما يفيد تخصيص تلك المرة بالشرط واما المعنى فانه انما يفيد من حيث كان الشرط علة

ولس

وليس كذلك فان الشرط ما يتوقف عليه تاثير الموثر ولا امتناع في ان يتكرر الشرط ولا يتكرر الموثر فلا
يتكرر الحكم واما اذا كان الوصف علة تامة للحكم فانه يلزم من تكرره تكرر الحكم قضاء للملازمة المعلول العلة
احتج المخالف بوجوه ا ورد في كتاب الله تعالى اوامر معلقة بشروط وصفات وقد تكررت بتكررها كقوله تعالى اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا والسارق والسارقة والزانية والزاني ولو لم يكن مقتضيا للتكرار لم يكن متكررا
ب ان تكرر الحكم بتكرر العلة تكرر بتكرر الشرط والمقدم حق بالاجماع فالتالي مثله وبيان الشرطية ان
الشرط اقوى من العلة لانتفاء الحكم بانتفاء الشرط بخلاف العلة فكان اقتضاؤه للتكرار اولى ج نسبة
الحكم الى اعداد الشرط واحدة فلا يختص بالموجود الاول منها دون ما بعده فاما ان يجب انتفاء الحكم عند
وجود الشرط واحدة فلا يختص بالموجود الاول منها دون ما بعده فاما ان يجب انتفاء الحكم عند وجود الشرط
اولا كما انتفى عند وجوده ثانيا وثالثا او وجوده في جميع صور وجود الشرط والاول منها لزم ان يكون فعل
العبادة مع الثاني والثالث دون الاول قضاء وكانت مفيدة الى دليل اخر وهو باطل اجماعا ه قد سلمنا
تشارك الامر والنهي في الطلب والاقتضاء والنهي مع الشرط يقتضي التكرار فيكون الامر كذلك بيان
الاول انه لو قال ان دخلت فلا تعطه درهما اقتضى التكرار فكذا الامر لاشتراكهما في الطلب و
الامر يدوم بدوام الشرط فيكون تعلقه على الشرط للتكرار يقتضيه وام بيان الاولى انه لو قال اذا
وجد شهر رمضان فصمه فان الصوم يكون دائما بدوام الشهر وبيان الثانية ان التعليق على الشرط
التكرار في معناه فكان دائما والجواب عن الاول ان المطلق لا يابى في جريانه ومطلق التعليق يوجد مع
التكرار وعدمه ولا يلزم من وجوده متكررا في بعض الصور وضعه لذلك كما لم يلزم من عدم تكرره بتكرر
الشرط في مثل الامر بشراء اللحم عند دخول السوق وضعه لذلك على انا نقول نحن قد بينا وجوب التكرار عند
وجود الوصف والشرط اذا كانا علة في الحكم ولا شك في كون الزنا علة لوجوب الحد والسرقة علة للقطع
فالتكرار هنا الامن حيث التعليق على مطلق الشرط والوصف بل لوجود العلة اذ لو كان لمطلق التعليق لوجب
التكرير في شراء اللحم عند دخول السوق والحج عند وجود الاستطاعة وعن ب المنع من كون الشرط
اقوى فانه لا يلزم من وجوده وجود المشروط بخلاف العلة وقوله الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط قلنا

وكذا العله والحكم الموجود عقيب عله اخرى اما مماثل نوعًا او ان العله الامر الكلي سلمنا لما لم يكن
الشرط موثرا في الحكم لم يلزم من تكرر الحكم بتكرر المؤثر تكرره بتكرر غيره وعن ج انه لازم على من يعتقد
الفور اما نحن فلا لان الامر مقتض للامتثال مع استوا التقديم والتاخير فيه اذا علم تجدد الشرط وعلى
الطريقها المامور ويكون الامر مقتضي تعلق المامور به على الشروط كلها على طريق البدل من غير اختصاص
له ببعضها دون بعض واما ان لم يغلب على الظن تجدد الشروط ولا بقاء المامور الى حاله وجود الشرط
الثاني فقد تعين اختصاص المامور بالشرط الاول لعدم تحقق ما سواه وبه يظهر الجواب عن د
وعن د ان قياس الامر على النهي قياس في اللغه وهو باطل سلمنا لكن دوام النهي هنا لا باعتبار تكرر
الشرط بل لاقتضا النهي الدوام وعن و ان المامور به هنا واحد والشرط ايضا واحد بخلاف صوره النزاع
واعلم ان مجرى القياس ذهب بعضهم الى انه يتكرر الامر بتكرر الشرط والوصف من حيث القياس لا بلوال
ان كان زانيا فارجموه دل على انه جعل الزنا عله للرجم وحينئذ يتكرر بتكرر الوصف اما المقدمه الاولى
فلان القائل لو قال ان كان عالما فاقتله وان كان جاهلا فاكرمه استقبحه العقلا فاما ان يكون لا
جعل العلم موجبا للقتل والجهل موجبا للاكرام او لا لذلك فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني
فهو باطل اذ لا امتناع في استحقاق العالم الاكرام باعتبار علمه والقتل بسبب اخر وكذا الجاهل يستحقهما
باعتبارين فلم يكن الاستقباح من العقلا ثابتا ولما ثبت علمنا ان الاستقباح انما حصل لا
افاده القائل بكلامه جعل العلم سببا والقتل والجهل سببا للاكرام فاذا صدر التعليق من الله تعالى دل
على جعل المعلق عليه للمعلق منه فيتكرر الحكم بتكرره عند القايسين لا بقال ينتقض بمثل ان دخلت
السوق فاشتر اللحم وان دخلت الدار فانت طالق وغيرهما من النظاير وبمنع تعليل الاستقباح
بجعل الوصف عله بل من حيث ان العلم مناف للقتل فاثبات الحكم مع قيام المنافي يوجب الاستقباح
سلمنا افاده العليه هنا فلم قلتم انه في كل الصور كذلك سلمنا لكن لا يلزم من تكرر الحكم لجواز توقفه
على شرائط متعدده لانا نقول لا يلزم من جعل الانسان شيئا عله الحكم ترتب ذلك الحكم عليه دائما
فانه لو قال اعتقت غانما لسواده ولعله كونه اسود لم يلزم عتق السودان من عبيده والمسه على

العدم

على العله لا يزيد على التصريح فلا يلزم تعدد الطلاق وشرا اللحم بتعدد الشرط بخلاف الشارع فانا لو
علمنا اذ ظننا انه جعل شيئا عله لحكم فانه يتكرر بتكررها عند القايسين ولا يكون هذا التكرر مستفادا
من الامر بل من الامر بالقياس وفيه نظر لافتقار العشق الى الصنعه ولمنع المنافاه من الجهل والاكرام
فان الجاهل قد يستحق الاكرام بجهات اخر والاصل تخرج الاحكام على وفق الاصول واذا ثبت ظن العليه
هنا ثبت في الجميع بالقياس والجامع ان الحكم اذا كان مذكورا مع علته كان اقرب الى القبول ولما
مصلحه للمكلف فناسب المشروعيه ولانا نذكر صورا كثيره ثم نقول لا بد من قدر مشترك وهو
اما ترتب الحكم على الوصف او غيره والثاني باطل لان الاصل عدم ساير الصفات فتعين الاول
والحكم يتكرر بتكرر العله للاجماع بين القايسين واعلم انه لا فرق بين ما اخترناه وبين هذا القول
لان الشرط انما يكون عله شرعيه لو ناسب الحكم كما في قوله ان كان زانيا فارجمه ومثل هذا يتكرر الحكم
بتكرره عملا بالعله اما فيما لا مناسبه فيه مثل ان قام زيد فاكرمه فانه لا يدل على العليه لعدم المناسبه
وهنا لا يلزم من تكرر الشرط تكرر الحكم البحث الخامس في ان الامر لا يقتضي الفور اختلف الناس
هنا فقال جماعه من الحنفيه والحنابله وكل من اوجب التكرار انه يجب الفور وذهب الجبائيان
وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعه من الشافعيه وجماعه من الاشاعره الى التراخي
وجواز التاخير عن اول اوقات الامكان وقال السيد المرتضى وجماعه بالوقف لكن منهم من
قال التوقف انما هو في المؤخر هل هو ممتثل ام لا واما المبادر فانه ممتثل قطعا لكن هل يأثم بالتاخير املا
فمنهم من قال بالتاثيم ومنهم من لم يؤثم ومنهم من توقف في المبادر ايضا وخالف في ذلك اجماع السلف والحق ان
الامر يدل على الطلب المشترك بين الفور والتراخي ولا دلاله له على احدهما الا من خارج وان الاتيان به على
الفور والتراخي ممتثل لنا وجوه ا انه قد ورد فيهما فيكون حقيقه في القدر المشترك وهو مطلق الطلب دفعا
للمجاز والاشتراك والموضوع للقدر المشترك لا اشعار فيه بخصوصيه لاحد جزئياته لان تلك الخصوصيه
مغايره للمشترك وغير لازمه له فانتفت الدلالات الثلث ب يحسن تقييده بكل منهما من غير نقض
ولا تكرار فكان للمشترك بينهما ج حكم اهل اللغه بالتسويه بين يفعل وافعل الا في الخبريه والامريه

والخبر لا اشعار له بشي من الاوقات لصدقه عند الاتيان به في اي وقت كان من المستقبل فكذا الامر والا لكان الامر
فيما عدا ذلك ح قال اهل اللغه افعل امر وهو مشترك بين الامر بالشي على الفور وعلى التراخي فان الامر على الفور
امر مع فقد الفوريه والامر على التراخي امر مع فقد التراخي ووجود المفرد لازم لوجود المركب فمسمى الامر قدر مشترك و
اذا ثبت ان افعل امر وان الامر مشترك بينهما ثبت عدم دلالة افعل على غير المشترك احتج القائلون بالفور
بوجوه ا قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر ولو كان الامر
لم يستحق الذم اذ كان له ان يقول انك ما امرتني بالفور والامر لا يقتضي الفور فلا يستحق الذم في الحال ب قوله
تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات ج لو جاز التاخير لجاز اما الى بدل او لا الى بدل
او لا الى بدل والقسمان باطلان اما الاول فلان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه فاذا
اتى بهذا البدل وجب ان يسقط عنه التكليف وهو باطل اجماعا ولا يجوز ان يقوم مقام المبدل
في ذلك الوقت لا دائما لان مقتضى الامر الاتيان بتلك الماهية مرة واحدة وهذا البدل يقوم مقامه و
قد فعل ما هو المقصود من الامر بتمامه فوجب سقوط الامر بالكليه واما الثاني فانه يمنع من كونه
واجبا بانه لا يفهم من قولنا ليس بواجب الا جواز تركه لا الى بدل د لو جاز التاخير لجاز اما الى غاية او لا
الى غاية والقسمان باطلان فجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما معينة او غير
معينة فان كانت معينة فان كانت معلومة فليست الا عليه ظن المكلف انه لو لم يشتغل فاته
الفعل فان كل من جوز التاخير الى غاية معلومة قال ان الغاية ذلك فالقول باثبات غاية غيرها
خرق للاجماع لكن الظن ان لم يكن لامارة لم يعتد به وجرى مجرى الظن ان لم يكن لامارة لم يعتد
به وجرى مجرى الظن السوداوي وان كان لامارة فليست الا المرض الشديد وعلو السن ولا
قائل بتعيينهما لكن ذلك باطل فان كثيرا من الناس يموتون من غير كبر ولا مرض وذلك يقتضي خروجهم
عن هذا التكليف في علم الله تعالى مع انطباق الامر الوجوب وان لم تكن معلومة او لم تكن معينة لزم تكليف
ما لا يطاق فانه يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين مع انه لا يعرفه او عن وقت غير معين
وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه تكليفا بما لا يقدر عليه واما الثاني فانه يستلزم كون الواجب غير

واجـ

واجب لانه اذا جاز التاخير ابدا جاز الترك ابدا وهو مناف للوجوب لو اخر العبد امر السيد بسقي
الماء ذمه العقلاء ولولا فهم التعجيل لم يحسن ذمه واسناد ذلك الى القرينه على خلاف الاصل
يجب اعتقاد وجوب الفعل على الفور بالاجماع فيجب الفعل اولى لان الامر يتناوله دون اعتقاد وجوبه
فاذا كان ما لا يتناوله الامر على الفور كان ما يتناوله اولى الامر مشارك للعقد من حيث انه
يقتضي ايقاع الفعل كما اقتضى الايجاب والقبول في البيع وفرع العقد عندهما لا انه استدعاء فعل
بقول مطلق فاقتضى التعجيل كالايجاب في البيع الامر بالشي نهي عن ضده والنهي يقتضي الانتهاء
في الحال والانتهاء عن تركه في الحال انما يكون بالاقدام على الفعل في الحال فيكون الامر للفور النهي والامر
ضدان وقد اشتركا في حقيقة الطلب وكما اقتضى النهي الفور فكذا الامر الايجاب يقتضي وجوب
الفور فانه لو سارع خرج عن العهده بيقين بخلاف ما لو اخر الامر اقتضى وجوب الفعل في
اول اوقات الامكان فان المكلف لو اوقعه فيه لاسقط الفرض بذلك عن نفسه بجواز ما خره
عنه بعض لوجوبه فيه والحاقه بالنافله فيه لو جاز التاخير لخرج الواجب عن كونه واجبا
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه ان المكلف لو فعله في ثاني وقت الامر لسقط
عنه الفرض وفعل ما وجب عليه فعلمنا ان الامر قد تناول ذلك وهذا يمنع من الاخلال
به لانه بالاخلال به يفوت اذ لو كان ما يقع فيما بعد ليس هو ذلك المامور به بعينه وانما هو
مثله لان افعال العباد تختص بالاوقات فما يصح ان يوجد في وقت لا يصح ايجاده في غيره واما
بطلان التالي فظاهر وبعبارة اخرى الايجاب بالامر يقتضي فعلا واحدا وقد ثبت بالدليل العقلي
ان افعال العباد لا يصح فيها التقدم والتاخر فيجب ان يكون المراد ان يقع عقيبه ليكون الفعل
واحدا ولان الفعل اذا علمنا انه واحد واتفقنا على ان المفعول عقيبه مراد وصلاح وجب الحمل
عليه القول بالتراخي والتخيير يقتضي اثبات بدل له والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه
انه اذا خرج من كونه واجبا مضيقا فلا بد له من بدل يفصله عن الندب وبيان بطلان التالي ان
البدل لا دليل عليه من جهة الامر فيجب بطلان التخيير والجواب عن الاول انه حكاية حال فجاز ان يكون

المراد ان يقع عقيبه ليكون الفعل واحدا ولان الفعل اذا علمنا انه واحد واتفقا على ان المفعول
عقيبه مراد وصلاح وجب الحمل عليه ج القول بالتراخي والتخيير يقتضي اثبات بدل له والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا اخرج من كونه واجبا مضيقا فلابد له من بدل لينفصله عن الندب
وبيان بطلان التالي ان البدل لادليل عليه من جهة الامر فيجب بطلان التخيير والجواب عن الاول انه
حكاية حال فجاز ان يكون ذلك الامر للفور ولان الفور مستفاد من قوله فاذا سويته ونفخت فيه
من روحي فقعوا له ساجدين رتب السجود على هذه الاوصاف بفا التعقيب وهي تقتضي الفور من
غير مهلة ولان التوبيخ باعتبار ترك الفعل مطلقا والامتناع من الاتيان به لا باعتبار التاخير لقوله
الا ابليس ابى واستكبر وعن ب انه مجاز من حيث انه ذكر المغفره واراد سببها وليس في الاية ان
المقتضي للمغفرة هو الاتيان بالفعل على سبيل الفور وفيه نظر فان المقتضي للمغفره للمغفره هو الفعل
فالمسارعه اليه هو الفور ولان هذه الاية لو دلت على وجوب الفور لم يكن فيها حجه على ان الامر للفور
حينئذ مستفاد منها لا من مطلق الامر ولانها امر بدلالتها على الفور نفس النزاع وعن د انما وارد ان
فيما نص فيه على تسويغ التاخير كقضا الواجبات الموسعه كالنذر والكفارات وكل الواجبات الموسعه وكان
لو صرح وقال اوجبت عليك ان تفعل هذا الفعل في اى وقت شيت وعن ه انا الفور هنا
لقرينه الحاجه الى الشرب ومعارض بما اذا امر السيد عبده ولم يعلم العبد حاجه السيد الى الفعل
في الحال فانه لا يفهم التعجيل لا يقال لان السيد يعلل مواخذته بانه اخر الامتثال ولولا الفور لما
صح ذلك لانا نقول وقد يعتقد العبد باني ما علمت التعجيل ولا امرني به فيكون تعنيفه لا و عن ي
المعارضه بما تقدم من الكفارات وبقوله افعل في اى وقت شيت وبالخبر فانه لو قال الشارع
زيد نقل غدا وجب الفور في الاعتقاد دون الفعل ولان وجوب اي وقت شيت ولا نجامعهم
طردي وعن ح يمنع ان الامر بالشي نهي عن ضده وسياتي وعن ط ان النهي يفيد التكرار وما
الفور بخلاف الامر وعن ي بالمعارضه بقوله افعل اي وقت شيت وهو وارد على الترادلتهم و
فيه نظر للنص على جواز التاخير هنا وعن يا سلمنا ان الامر يقتضي ايجاب الفعل في اول الاوقات

الاحكام

لكن لا اعما ل على وجه التخيير بينه وبين ثاني الحال وثالثه وهكذا ففي اي وقت فعله يكون
موديا للواجب بخلاف النافله وسياتي زياده تحقيق لذلك وعن يب بالمنع من اختصاص
افعال العباد كل فعل بوقت بل نقول ان الفعل الواحد يمكنه ان يوقعها في الزمن الاول او الثاني
او الثالث وهكذا سلمنا ان الوقت مدخلا في التشخص لكنه مكلف بصوره الفعل فاذا فعله
في الاول فقد اتى بتلك الصوره وكذا في غيره سلمنا لكن لو تناول الامر الافعال المختصه بالاوقات
لم يمنع ان يتناول اعيان ما يختص بكل وقت على البدل فيجوز ترك ما اختص بالاول الى ما اختص
بالثاني والثالث لان كل واحد من ذلك بدل عن صاحبه وعن يج بالمنع من اثبات البدل
على تقدير التراخي والتخيير ومن عدم دلاله الامر عليه وسياتي ان شاء الله واحتج السيد المرتضى
على الوقف بحسن الاستفهام وبالاستعمال فيهما والجواب لا منافاة بين ذلك وبين ما قلناه.
فان مع وضعه للقدر المشترك يحسن الاستفهام والاستعمال والعجب انه صدر الاستدلال
بهذين باستدلال اول وهو ان اللفظ خال من توقيف لا تعيين ولا تخيير وليس يجوز ان نعلم
من اللفظ ما لا يتناوله كما لا يفهم منه الاماكن والاعداد ثم عقب الادله بقوله يحسن ان
يقال قم الان او بعد وقت ومتى شئت فلو كان اللفظ موضوعا للفور والتراخي لم يحسن ذلك
وهو عين ما قلناه نحن اولا البحث الخامس في ان الامر المعلق بشرط عدم عند عدمه اختلف
الناس في الامر المعلق على الشي بحرف ان هل يعدم بعدم الشرط ام لا فذهب قاضي القضاة الى
انه لا يلزم العدم وحكاه عن ابي عبد الله البصري وهو مذهب القاضي ابي بكر وذهب ابو
الحسين البصري وابن سريج وجماعه من الشافعيه وابي الحسن الكرخي الى العدم وهو الحق
لنا وجوه ا ان الكلمه انما تسمى عند النحاة حرف شرط والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه اما المقدمه
الاولى فظاهره واما الثانيه فلانهم يقولون الوضو شرط الصلوه والحول شرط وجوب الزكوه
ويعنون بذلك ما ينتفي الحكم بانتفائه والاستعمال دليل الحقيقه لا يقال اصطلاح النحاة
ليس حجه في الوضع فانهم قد اصطلحوا على اشيا لم توضع في اللغه كالحركات والفاعل والمفعول و

وغيرها سلمنا لكن الشرط هو العلامه ومنه اسراط الساعة ويلزم من ثبوته ثبوت المشروط دون
العدم كما في العلامه سلمنا لكن الشرط انما ينتفي الحكم بانتفائه لو لم يكن هناك شرط اخر يقوم
مقامه اما مع وجود شرط اخر فلا وحينئذ لا يلزم من عدم الشرط عدم الحكم لجواز شرط آخر لا
نقول لو لم يكن في وضع اللغه لذلك لكان منقولا والاصل عدمه ولو كان الشرط ما يدل على
ثبوت الشي امتنع كون الوضوء يسمى شرطا وكذا الحول والاحصان اذ لا يلزم من وجود الوضو
صحة الصلوة وسميت اسراط الساعه لامتناع وجود الساعة بدونها وهو المراد واثبات
شرط آخر ينفي كون الاول شرطا لانا قد بينا ان الشرط ما ينتفي الحكم عند نفيه نعم يكون
الشرط احدهما لا بعينه ب روى ان يعلى بن امية سال عمر بن الخطاب ما بالنا نقصر
الصلوه وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلعم فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته ولولا كون المشروط عدما عند عدم الشرط لما امر والنبي صلعم على ذلك
لا يقال التعجب باعتبار كون الصلوة تامة في اصل الخطاب واستصحاله الخوف فيبقى ما
عداها على الاصل من وجوب الاتمام فلما حصل القصر عند عدم الخوف حصل التعجب ثم هو
دليل عليكم لوجود المشروط فيه عند عدم الشرط للاجماع على القصر في السفر عند عدم
الخوف لانا نقول بان الصلوه لا تدل على الاتمام ولا كان هو الاصل فقد روت عايشة ان
الصلوه كانت ركعتين سفرا وحضرا فاقرت صلوه السفر وزيدت في الحضر والتعجب لما
حصل لوجود المشروط عند عدم الشرط صلح دليلا لنا لا علينا ج لا يلزم من وجود الشرط
وجود المشروط فلو لم يلزم من عدمه عدمه كان كل شي شرطا لكل شي والتالي باطل بالضرورة وكذا
المقدم والشرطيه ظاهرة واحتج المخالف بوجوه ا لو كان المعلق على الشي عدما عند عدم الشي
لكان قوله تعـ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دليلا على تسويغ الاكراه عند عدم
اراده التحصن ب قوله تعـ فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه
تعبدون وقوله ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وقوله فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة لا

يدل على عدم المشروط عند عدم الشرايط فيها ج لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم نوى
وقوعه قبل الدخول حتى لو تحاور وعلق على اخر لم يكن مناقضا للاول ولو لزم عدم المشروط
عند عدم الشرط لزم التناقض والجواب عن ا قال ابو الحسين ونعم ما قال ان الظاهر يقتضي
ان لا تحرم الاكراه على البغا اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة وان
انتفا التحريم قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا وهو هنا كذلك فان
على تقدير عدم اراده التحصين يردن البغا فيمتنع تحقق الاكراه عليه حينئذ وعن ب
ان استحباب الكتابه انما ثبت عند علم الخير الذي هو المال والصلاح والمجموع يعدم
انتفاءه ينتفي استحباب الكتابه ويبقى الجواز وهو مذهبنا والامر بالشكر لله انما يثبت على من
يعبده اما من لا يعبده فلا يشكره ولان الشرط هنا خرج مخرج الاغلب وكذا في الرهن و
عن ج ان القايلين بوقوع المشروط يذهبون الى وقوع المعلق لو دخلت وان وقع الحكم
ولو كان الحكم لما تحللت ثم تزوجت به ثم دخلت وقع المعلق عنده البحث التاسع في الحكم
المعلق بعدد اختلف الناس هنا فقال قوم ان الحكم اذا علق بعدد دل على ان ما عداه بخلافه
ومنهم من قال لا يدل والحق ان نقول اذا كان العدد الناقص علة لعدم امر امتنع ثبوت ذلك
الامر في الزايد لان الناقص موجود في الزايد ووجود العله يستلزم وجود المعلول فعدم ذلك
الامر محقق في الزايد كما لو حرم الله تعـ جلد الزاني مائتين فالزايد عليهما اولى بالتحريم لان
المائتين موجوده في الزايد وكما لو قال اذا بلغ الماء كرا لم يقبل نجاسة كان الزايد على الكر اولى في
عدم قبول النجاسه ولو كان العدد الناقص موضوعا لحكم لم يجب ان يكون الزايد اما النقصان
فالحكم اما ان يكون اباحة او ايجابا او حضرا فالاول يلزم منه اباحة او ايجابا ما دون ذلك العدد
ان كان داخلا تحته على كل حال كاباحة جلد مائة فانه يستلزم اباحة الخمسين ولا يدل اذا لم
يدخل في كل حال كاباحة بشاهدين فانه لا يدل على اباحة الحكم بالشاهد الواحد لان الحكم
بالشاهد الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين ولو كان يدخل تارة وتارة لا يدخل

كاستعمال الكر اذا وقعت فيه نجاسه ولو حرم الله تعالى عقدا فقد يدل على تحريم ما دونه من طريق الاولى
كما انه حرم استعمال نصف كر اذا وقعت فيه نجاسة فانه يقتضي اولويه تحريم استعمال ربعه وقد لا
يدل كما لو حرم جلد الزاني مائتين فانه لا يدل على تحريم المائه ولو اوجب جلد الزاني مائه فانه يوجب جلد
خمسين حيث لا يمكن فعل الكل الا بفعل الجزء لكنه يبقى قصر الوجوب على الجزء وقد ظهر مما تقدم ان الحكم
المعلق على عدد لا يدل تعليقه عليه على حال ما دونه ولا ما فوقه ثبوتا ونفيا احتجوا بقوله تعالى ان تستغفر
لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عم والله لازيدن على السبعين فعلم ان الحكم منتف ان الحكم
منتف عن الزياده ولان الاجماع واقع على نفي زياده على الثمانين في حد القاذف لمجرد اباحه
الثمانين ولان الحكم لو ثبت فيما زاد لم يكن لتعليقه على ذلك العدد فايده والجواب عن أ
ان تعليق الحكم على السبعين كما لا ينفيه عن الزايد فكذا لا يوجبه فكان الاحتمال ثابتا فيما دام
على السبعين لجوازه حصول الغفران لو زاد على السبعين وفيه نظر لان الحكم وهو النفي المؤبد
او المطلق قد زال وهو المدعى وعن ب ان النفي عقلا بالبقاء على حكم الاصل وعن ج ما سياتي في
دليل الخطاب البحث الثامن في الامر المقيد بالاسم ذهب المحققون من المعتزله والاشاعره الى
ان تقييد الامر والخبر بالاسم لا يدل على حكم ما عداه نصا ولا اثباتا وذلك نحو قول القائل زيد في
الدار فانه لا يدل على ان عمرا ليس فيها ولا انه فيها وكذا اذا امر بشي فانه لا يدل على عدم
وجوب غيره وقال ابو بكر الدقاق من الاشاعره انه يدل على نفيه عن غيره فيما لنا وجوه أ انعقد
الكل على جواز قول زيد اكل مع العلم بان عمرا اكل ب لو دل لكان اما من حيث اللفظ او من حيث المعنى و
القسمان باطلان اما اللفظ فلانه ليس فيه ذكر غير زيد فكيف يدل على حكم غير زيد واما المعنى فلانه
قد يشترك زيد وعمرو في فعل ويعلم المخبر ويقصد الى الاخبار عن احدهما به لغرض له في ذلك فلا يدل لا من
حيث اللفظ ولا من حيث المعنى ج اكل زيد ليس موضوعا لعدم اكل عمرو ولا المعنى هو جزؤه وليس
ملزوما له لانفكاكهما وجودا وتصورا فانتفت الدلالات الثلث د لو دل لزم الكفر اذا قلنا زيد
موجود لدلالته حينئذ على الحكم بنفي الوجود عن الله تعالى وعن الانبياء عليهم السلم وكذا اذا قلنا عيسى رسول

لزم نفي رسالة محمد عم وهو باطل بالاجماع ه لو دل لبطل القياس فان التنصيص على حكم الاصل يقتضي
التنصيص على عدم الحكم عن الفرع فلا يجوز اثباته فيه بالقياس لان النص مقدم على القياس و
الدلالة فهم المعنى من اللفظ ونحن نعلم قطعا اذا سمعنا من يخبر بان زيدا اكل لا يفهم منه ان عمرا ليس باكل
فانتفت الدلالة و لو دل لما حسن من الانسان ان يخبر الا بعد ان يعلم ان غير زيد ليس باكل لانه ان
لم يعلم ذلك كان في ذلك مخبرا بما يعلم انه كاذب فيه او بما لا يامن ان يكون كاذبا ونحن نعلم استحسان العقلاء
الاخبار باكل زيد مع جهل غيره احتج الدقاق بانه لا بد في التخصيص من فايده وليست الا نفي الحكم
عما عداه ولانه لو قال لغيره اما انا فليس لحام ولا اختي ولا امي بزانية فهم نسبة الزنا الى زوجته
وامه واخته ولهذا اوجب اصحاب احمد ومالك حد القذف والجواب المنع في المقدمة الثانية فان
الفايده تعلق الغرض بالاخبار عمن اخبر عنه دون المسكوت عنه وفهم نسبة الزنا قرينه
الحال لا المثال والمنع وجوب الحد البحث التاسع في الامر المقيد بالصفه اختلف الناس في
ان تقييد الحكم بالوصف هل يدل على نفيه عما عداه ام لا فقال الشافعي ومالك واحمد بن حنبل وابو
الحسن الاشعري وجماعه من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيد وجماعة من اهل العربية انه يدل
ومنع منه ابو حنيفه واصحابه والقاضي ابو بكر وابن شريح والقفال وجماعه المعتزله وقال
ابو عبد الله البصري انه يدل في مواضع ثلثه أ ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في قوله عم
في الغنم السايمه زكوه ب ان يكون للتعليم كما في خبر التحالف عند التحالف والسلعة قايمه ج ان يكون ما
عدا الصفه داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين
ولا يدل فيما عدا ذلك والاقرب انه لا يدل الا ان يكون علة لنا وجوه أ انه لو دل ثبوت الحكم مع الوصف
على نفيه عما عداه لدل اما بلفظه او بمعناه والقسمان باطلان اما الاول فلان اللفظ الدال على ثبوت
الحكم في احد القسمين ان لم يكن موضوعا لنفي الحكم في القسم الثاني لم يكن عليه دلالة لفظيه وان كان
موضوعا له كان موضوعا لثبوت الحكم في احد القسمين ونفيه عن الاخر ولا نزاع فيه واما الثاني
فلان الدلالة المعنوية هي دلالة الالتزام وهو مشروطه باللزوم الذهني وهو منتف هنا فان السامع

لا يدل على المعلوفة من حيث الوضع ولا يلزم من فهم احدهما فهم الاخر لجواز انفكاكهما في التصور وثبوت
الحكم في احدهما لا يستلزم نفيه عن الاخرى لجواز اشتراك الصورتين في الحكم وتخصيص احدهما بالبيان اما
لان بيان الاخرى ليس بواجب او ان كان واجبا لكن بينه بطريق آخر ولان المتكلم خطر له احد
القسمين دون الثاني وهذا الاخير الثاني في حق واجب الوجود تعالى ولان السامع يحتاج الى بيان احد
القسمين كمن يملك السائمة ولا يملك المعلوفة فانه بعد حوله لان الحول يحتاج الى معرفة حكم السائمة خاصة فيحسن
من الشارع تخصيص البيان له او يكون احد القسمين دليلا على الاخر كما في منع قتل الاولاد خشية
الاملاق فانه يدل على المنع مع الغنا بطريق الاولى او بقصد قوة البيان فان دلالة العام على جزئياته اضعف
من التنصيص على كل جزئي لاحتمال تطرق التخصيص الى الاول دون الثاني وليجتهد المكلف في استخراج
الدليل بان يستنبط من التنصيص على الجزئي علته المشتركة فيحمل الاخرى عليها فيزداد ثوابه لزيادة المشقة
او بان ينفي المجتهد على حكم الاصل كما لو قال لا زكاة في السائمة فيبقى حكم المعلوفة على الاصل وانما خص
الزكوة بالسائمة بالذكر لموضع الاشتباه فان السائمة لما كانت مؤنتها اخف كان احتمال الوجوب فيها
اكثر من احتماله في المعلوفة لا يقال دلالة الالتزام اذا كانت ظنية لم يقدح العدم في بعض الصور الا مع تساوي
الاحتمالات ولم يستو لانا نقول تعليق الحكم بالوصف لا يدل على نفيه عما عداه قطعا ولا ظاهرا الا لو دل
عليه ظاهر لكن انصرافه الى الوجوه التي ذكرناها مخالف الظاهر والاصل عدمه وفيه نظر فان هذا التقسيم انما
يلزم لو قلنا ان التقييد بخاصة يدل على النفي اما على تقدير ان يكون مقدمة فلا ونحن ربما نقول هذا
تخصيص ولا بد له من فائدة سوى النفي ب الامر المقيد بالوصف قد يرد مع نفي الحكم عما عداه اتفاقا
لقوله تعم ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومع ثبوته كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والاشتراك ثابتا وفيه نظر لانه لا يلزم من
عدم الارادة في بعض المواضع لمانع عدم الوضع ونحن انما نقول بالعدم لو لم يكن للتخصيص فائدة سوى
العدم اما مع وجود فائدة اخرى فلا وذلك كما اذا خرج التقييد مخرج الاغلب فانه لا يدل على
النفي اتفاقا كما في قتل الاولاد فان الغالب انه لخشية الاملاق وكذا الغالب ان الفعل انما يكون مع التعمد

ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يلزم منه ثبوته في الاخرى والاخبار عن ثبوته في احدهما لا يلزم
منه الاخبار عنه في الاخرى فاذن الاخبار عن ثبوته في احدهما لا يلزم الحكم في الاخرى ثبوتا ولا عدما
اما ان ثبوته في احدهما لا يستلزم ثبوته في الاخرى ولا عدمه فلانه يمكن عقلا اشتراك المختلفين
في بعض الاحكام كالاختلاف ويمكن اختلافهما في بعض الاحكام فاذا ثبت الحكم في هذه الصورة
لم يلزم من مجرد ثبوته فيها ثبوته في الاخرى ولا عدمه واما ان الاخبار عن حكم احدهما لا يستلزم الاخبار عن حكم
الاخرى لان احدهما مخالفة للاخرى والمختلفان لا يجب تساويهما في الحكم فلا يلزم من كون احدهما مشتملا على عرض
الانسان بالاخبار عنه كون الاخرى كذلك بل المتساويان لا يجب تساويهما في الاعراض والاخبار عن الحكم عارض
فثبت ان الاخبار عن احدهما لا يستلزم الاخبار عن الاخرى واذا ثبت المقدمتان ثبت ان الاخبار عن ثبوت
الحكم في هذه الصورة لا يدل على حال الاخرى وجودا ولا عدما د لو دل التخصيص بالصفة على نفيه عما عداه
لدل المخصص باللقب والتالي باطل فالمقدم والمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي للنفي في صورة الصفة ليس
الا ثبوت غرض في التخصيص بالذكر ولا غرض سوى نفي الحكم عما عداه والعلم بثبوت غرض وان هذا المعنى يصلح
للغرضية يوجب الظن بان هذا هو الغرض والعمل بالظن واجب لكن ذلك كله موجود في الاسم فوجب ان يكون
التخصيص بالاسم موجبا لنفي الحكم عما عداه وكذلك احتج الخصم بوجوه ا قال ابو عبيد القسم بن سلام هي
بدليل الخطاب حجة وهو من اهل اللغة فيكون قوله حجة اما المقدمة الاولى فلانه قال في قوله عم لي الواجد
يحل عرضه وعقوبته انه اراد ان لي من ليس بواجد لا يحل عرضه ولا عقوبته واللي المطل والواجد الغني واحلال
عرضه مطالبته وعقوبته حبسه وقال في قوله عم مطل الغني ظلم مطل غير الغني ليس بظلم وقال في قوله عم
لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلي شعرا وقد قيل له انما اراد النبي عم الهجاء من الشعر او هجاء الرسول عم فقال
لو كان ذلك هو المراد لم يكن لتعليقه ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف معنى لان ما دون ملء الجوف من ذلك مثل
كثيره واما المقدمة الثانية فلانه من اهل اللغة فيصدق نقله واعترض بان هذا القول منه ان كان عن اجتهاد
لم يكن مقبولا منه ولا مقلدا فيه وان كان نقلا عن العرب فهو مسلم لكن ليس في كلامه ما يدل على انه نقل عن
العرب ذلك مع انا نمنع قبول نقله فانه خبر واحد وهذه المسالة المشهورة ثم هو معارض بمذهب الاخفش وهو من

اهل اللغه ولم ينقل بدليل الخطاب والجواب ان هذه الدلاله من توابع الوضع وابو عبيده لغوي اعرف
بالوضع وفوايده من غيره وقول الاخفش هنا ليس بحجه لانه يرجع الى الشهاده على النفي ب منع ابن عباس
من توريث الاخت مع البنت بقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك فهم من تورث
الاخت مع عدم الولد امتناع توريثها مع البنت لانها ولد ج اجمع الصحابه على ان قوله ع اذا التقى الختانان
وجب الغسل ناسخ لقوله ع الما من الما لا ان قوله الما من الما يدل على نفي الغسل من غير انزال وكان نسخا د لو قال
لوكيله اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم الشرا للابيض حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا ه تعليق الحكم بالوصف يقتضي
نفيه عن غيره عرفا فكذا لغه اما الاول فلان من قال الانسان الطويل لا يطير واليهودي الميت لا يبصر يستهزى
به ويقال اذا كان القصير لا يطير والميت المسلم لا يبصر فاي فايده في التقييد واما الثانيه فلان الاصل عدم النقل
و التخصيص لا بد له من مخصص والا لزم الترجيح من غير مرجح ونفي الحكم عن غيره صالح لذلك وليس هنا شي
اخر فيجب حمله على النفي بكثير الفوايد كلام الشرع او للمناسبة والاقتران ز تعليق الحكم على الوصف يشعر بعليته
له فيلزم من نفيه نفيه ولان تعليل الاحكام المتساويه بالعلل المختلفه على خلاف الاصل ح فرق اهل
اللغه بين المطلق والصفه فالصفه كما فرقوا بين المطلق والمقيد بالاستثنا وكان الاستثنا يدل على الحكم
وكذا الوصف ط القول بالنفي يقتضي تكثير فايده الكلام ى نقل انه ع قال طهور انا احدكم اذا ولغ فيه
الكلب ان يغسله سبعا لو كان ما دون السبع مطهرا لم يشتد التطهر الى السبع ولو رود السابعة على
محل طاهر فبطل فايده المنطوق وكذا عشر رضعات يحرمن والجواب عن ا ما تقدم من ان قول ابي عبيده ليس
بحجه لان الظاهر انه لم ينقله لغه وانما فهم ذلك باجتهاده وعن ب انه فهم ابن عباس انما هو باعتبار
الاصل عدم التوريث فلما ورث الاخت بشرط عدم الولد بقي حالة وجود البنت التي هي ولد على الاصل
النفي وعن ج انه لا نسخ هنا اذ الحكمان باقيان فان الغسل يجب مع الانزال وان لم يحصل الالتقا
ومع الالتقا وان لم يحصل الانزال وعن د انا الوكيل انما يعد مخالفا لانه ممنوع من التصرف فيما لم ياذن
الموكل وعن ه انا اهل العرف يضحكون من قول القايل زيد الطويل لا يطير وبالاجماع التخصيص هنا لا يفيد
نفي الحكم عما عداه وللمستدل ان يمنع عدم الافاده لان قوله زيد الطويل لا يطير تعليق بالوصف وانه نفس

الرابع



الرابع نعم لو قال زيد لا يطير كان تعليقا بالاسم وهنا لا يقولون ان تعليقه بالاسم عبث بل انه
بيان الواضحات وفرق بين ان يكون بيانا للواضح وعدم الفايده في ذكر هذه الصفه وحينئذ
يندفع النقض وفيه نظر فان الاستهزا هناك انما كان لانه بيان الواضحات وعن بالمنع من
سبب التخصيص فان الهارب من السبع اذا اعرضه طريقان سلك احدهما لا لمرجح والجايع اذا
حضره رغيفان والعطشان اذا قدم اليه انان فانه يتناول احدهما لا لمرجح والله تعالى خصص
العالم بوقت حدوثه دون ما قبله وبعده من غير مرجح سلمنا لكن الفايده ما تقدم ومع ذلك فينقض
الدليل بالتخصيص بالاسم وعن ز بالمنع من امتناع تعليل الاحكام المتساويه بالعلل المختلفه وان
الاختلاف والتضاد متساو في المختلفين والمتضادين وهما مختلفان وعن ح انا نقول بالفرق وان
الحكم في المطلق ثابت في جميع موارده قطعا او ظنا والمقيد يشمل الظن والقطع وبقي مشكوكا في الباقي
وعن ط تكثير الفايده لا يوجب الوضع وعن ى انه جعل العدد عله في التطهير والتحريم فينتفيان
عند عدم ذلك العدد تذنيبان ا لو كان الوصف المعلق عليه الحكم عله لزم من عدمه عدم الحكم
والا لزم كون ما فرضناه عله غير عله او وجود المعلول عليه الحكم عله لزم من عدمه عدم الحكم والا لزم
كون ما فرضناه عله غير عله او وجود المعلول بدون عله واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمه ان الوصف اذا انتفى فان بقي الحكم فاما ان يستند الى عله او لا والثاني يلزم منه وجود المعلول
بدون العله وان استند الى غير تلك العله لم يكن ما فرضناه عله بعلة بل العله احد الامرين واما
بطلان القسمين فظاهر ب شرط دليل الخطاب عند القايلين به ان لا يظهر اولويه ولا مساواة
في المسكوت عنه للمنطوق فيكون موافقه كما لو قال في الصحاح الشاه فانه قد يتوهم منه انه لا يجوز التضحيه
بشاه عورا فاذا قال في الصحاح الشاه عورا كان ذلك دالا على التضحيه بما ليست عورا وكذا لو قال لا تقتلوا اولادكم
توهم انه لم يرد النهي عن قتلهم عند خشيه الاملاق فاذا قال ولا تقتلوا اولادكم خشيه املاق
كان دالا على المنع من قتلهم عند عدم الخشيه وان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب كما في قوله تعالى
وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا لان الباعث على التخصيص هو العاده فان الخلع لا يجري غالبا الا عند

الشعاف واذا احتمل ان سبب التخصيص هو العادة لم يغلب على الظن ان سببه نفي الحكم عما عداه وكذا
بشرط عدم عموم المذكور كما في قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وان لا
تكون لسوال سائل كما لو قال في سائمة الغنم زكوة فقال في سائمة الغنم زكوة وان لا يكون لحدوث واقعة
ونعت وبالجملة الشرط شي واحد وهو ان لا يكون للتخصيص سبب ظاهر الا نفي الحكم عما عداه
ج تعليق الحكم على وصف في جنس يقتضي نفيه عما عداه في غير ذلك الجنس كما في سائمة الغنم زكوة
فانه يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في ساير الاجناس وقال بعض فقهاء
الشافعية انه يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في جميع الاجناس لنا ان دليل الخطاب نقيض
المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا المعلوفة الغنم دون غيرها احتجوا ان
السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لا صالة اتحاد العلة و
الجواب المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنسه خاصة د الوصفان المتضادان
اذا علق على احدهما حكم اقتضى نفيه عن الضد عند القائلين بدليل الخطاب وهل يقتضي نفيه عن
النقيض اشكال ه تقييد الحكم بالغاية مثل صوموا الى الليل يمنع ظاهرها من ثبوت الحكم بعدها الا يمنعنا
صوموا صوما غايته الليل واخره بعد الليل اذ لو وجب ان يصوم بعد ذلك خرج الليل من ان
يكون طرفا وصار وسطا للصوم ويمكن ان يدل دليل على خلاف ظاهر الغاية فيوجب صيام قطعة
من الليل فيدل بجنسه على انه سمي الليل طرفا للصوم مجازا وقاضي القضاة قال الغاية تدل على ان
ما بعدها بخلافها لا فايدة ضرب الغاية زوال الحكم بعدها وهذا مساو لمن قال ان التقييد
بالوصف يدل على نفيه عما عداه البحث العاشر في ان الامر هل يصح حال الامر فصل ابو الحسين هنا
جيدا فقال هذا الباب يتضمن مسايل ا هل يجوز ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد
ذلك الفعل ولا شك في امكانه ب هل يسمى ذلك امرا الحق عدمه لا اعتبار الاستعلاء في الامر
وانما يتحقق بين اثنين ومن حذف الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص
ونفسه فلا امر ج هل يحسن ذلك ام لا الحق العدم فان فايدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فايدة

اعلام الشخص نفسه ما في قلبه بل لا يتحقق ذلك د اذا خاطب الانسان غيره بالامر فان تناول كلام
ذلك الغير دخل كقوله يوصيكم الله في اولادكم لانه خطاب مع المكلفين وان تناول امر غيره كلام
نفسه دخل ايضا ان تناوله مثل ان الله يامركم كذا وان لم يتناوله لم يدخل مثل ان الله يامركم ا
الحادي عشر في الامرين المتعاقبين اذا ورد امر عقيب اخر فاما ان يكونا مختلفين او لا فان كان الاول
تغاير مقتضاهما اجماعا وان صح اجتماعهما وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين الا ان
يدل دليل منفصل على ايجاب احدهما كقوله صم صل وان امتنع الجمع اما عقلا كالصلوة في مكانين او
سمعا كالصلوة والصدقة وجب فعلهما معا مفرقين وسواء في ذلك ورود الثاني بحرف عطف او بغيره و
ان كان الثاني فاما ان يصح فيه التزايد او لا فالاول الذي يجرد عن العطف قال القاضي عبد الجبار يفيد
غيرها يفيد الاول ان لم تمنع العادة كقوله اسقني ما اسقني ماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة
غالبا او يكون الثاني معرفا مثل صل ركعتين صل الركعتين فان الكلام ينصرف الى العهد غالبا اما
اذا تعرى عنهما فانه يقتضي المغايرة مثل صل ركعتين صل غدا ركعتين وقال ابو الحسين بالوقف في
احتج القاضي بان الامر يقتضي الوجوب والفعل الاول وجب بالامر الاول فيستحيل وجوبه بالثاني
والا لزم تحصيل الحاصل فلو انصرف الثاني الى الفعل الاول لزم حصول علة الوجوب مرة دون المعلول
وجب صرفه الى فعل آخر ولا انصرافه الى الاول يفيد التاكيد والى غيره يفيد التاسيس والثاني اولى
وفيه نظر لان تحصيل الحاصل انما يلزم لو لم يفد التاكيد اما على تقدير افادته فلا كما في المعرف وما
تمنع العادة من تكرره فان الثاني يفيد ما افاده الاول اجماعا وفايدة التاسيس وان كانت اولى
الا ان اصالة براءة الذمة واستصحاب حال العدم راجح على ضدهما فيعم الاحتياط يقتضي
التغاير لاحتمال ان يكون للوجوب في نفس الامر وفي تركه محذور الواجب اولى وان كان
هناك عطف فان خلا عن التعيين تغاير الامتناع عطف الشي على نفسه مثل صل
ركعتين وصل ركعتين توقف ابو الحسين اذ يمكن حمله على تلك الصلوة باعتبار التعريف و
على غيرها باعتبار العطف ولا اولوية فيحتمل الثاني اولى اذ لام الجنس قد يكون التعريف الماهية

كما يكون لتعريف المعهود السابق مع ارادة العهد يمكن ان يكون المعهود هو للصلوة التي تناولها
الامر الاول او غيرها مما تقدم فيبقى العطف سليما عن المعارضة وفيه نظر لان الواو يحتمل ان
ان يكون للابتدا كما يحتمل العطف ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد وان كان الثاني وهو
ما لا يصح فيه التزايد اما عقلا كقتل زيد وصوم يوم او شرعا كعتق زيد فانه قد كان حر
او نصف تمام الجزء على عدد كالطلاق فان كان الامران عامين او خاصين الحد المامور
حمل التاكيد سواء كان هناك حرف عطف او لا مثل اقتل كل انسان واقتل كل انسان او اقتل
زيدا واقتل زيدا وان اختلفا في العموم سواء تقدم العام او الخاص فان كان هناك عطف مثل
صم كل يوم وصم يوم الجمعة قيل ان الثاني غير داخل لصحة العطف وقيل بالوقف اذ ليس ترك ظاهر
العموم اولى من ترك ظاهر العطف وحمله التاكيد وان تجرد مثل صم كل يوم صم يوم الجمعة حمل الثاني
على التاكيد لعموم الاول الدال على انه لم يبق من ذلك الجنس شي يدخل تحت العام وقد سلم عن معارض
العطف **الفصل الرابع** في اقسام الامر اعلم ان الامر له تعلق بالمامور به والمامور والزمان وله
بحسب كل واحد من هذه اقسام اما بالنظر الى الاول فانه ينقسم الى معين والى مخير واما بالنسبة
الى الثاني فالى ما يجب على التعيين وعلى الكفاية واما بالنظر الى الثالث فالى مضيق وموسع فههنا
مباحث **البحث الاول** في الواجب المخير اختلف الناس ههنا فقالت المعتزلة الامر بالاشيا
على التخيير كما في خصال الكفارة يقتضي وجوب الكل على التخيير وذهبت الاشاعرة والفقها الى ان
الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف والظاهر انه لا خلاف بينهما في المعنى لان المعتزلة لم
يريدوا بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزم الجمع بينهما ولم الحكم
في بعض ابهاما والفقها عنوا بقولهم الواجب واحد لا بعينه هذا فلا خلاف معنوي بينهم
نعم هنا مذهب من المعتزلة والاشاعرة منه وتنسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على
فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان
ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عند الله والدليل على بطلانه ان الواجب اذا كان واحد

معينا عند الله استحال منه تعم التخير فيه اذ معنى التخيير تجويز ترك كل واحد بشرط الاتيان بالاخر
وكونه معينا عند الله استحال معناه المنع من تركه بعينه سوا فعله الاخر او لا والجمع بين جواز
الترك وعدم جوازه متناقض لا يقال لا تنافي بين التخيير والتعيين لانا نقول وان خير بين الكفارات
لكنه علم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه فلا يقع الاخلال بالواجب ونقول يجوز ان
يكون لاختيار المكلف تاثير في كون ما اختاره واجبا ويمكن ان يكون ما عداه مباحا يسقط به
الفرض كما جوز بعضهم سقوط الفرض بالمحظور لانا نقول لما خير الله تعالى بينه وبين غيره فقد اباح
تركه وايجابه على التعيين معناه انه لا يجوز تركه وان فعل غيره ولا شك في التنافي بينهما وفعل
المكلف لا بد من الوجوب فمحله ان كان معينا كان منافيا للتخيير وان كان غير معين فهو محال
الوجود وايضا فليس محل النزاع وان كان الجمع بشرط التخيير فهو المطلوب والاجماع واقع على
ان الاتي باي الخصال كان ات بالواجب لا بدله احتج المخالف بوجوه ا لو لم يكن الواجب واحدا
معينا لكان المكلف اذا فعلها اجمع فالمقتضي لسقوط الفرض ان كان هو الجميع كان الجميع واجبا ولا
شك في ان الاتيان ليس بواجب وان كان لكل واحد لزم اجتماع العلل المستقلة بالتاثير على المعلول
الواحد وهو محال والا لزم ان يكون بكل واحد منها واجب الوجود فيستغني عن الاخر لكن المؤثران معا
ما الاستغنا معا لكنه محتاج فيلزم ان يكون غنيا عنهما معا ومحتاجا اليهما معا هذا خلف وان كان
واحدا استحال ان يكون غير المعين لان غير المعين لا وجود له في الخارج والاثر المعين موجود في
الخارج فلا يكون معلولا لا له فلا يكون سقوط الفرض معللا بما يمتنع الاتيان به في الخارج فيكون معناه
ليس معينا عندنا فيكون عند الله تعالى وهو المطلوب ب لو فعل المكلف الجمع فالموصوف بالوجوب ليس
المجموع ولا كل واحد والا لكان الكل واجبا على التعيين لا التخيير ولا واحدا غير معين لاستحالة وجوده
فيستحيل ايجابه فيكون معينا في نفسه غير معلوم لنا ج اذا فعل المكلف الجمع فان استحق ثواب الواجب
بها اجمع او بكل واحد منها لزم ايجاب الجمع عينا وان كان بواحد وجب ان يكون معينا لان استحقاق
الثواب على فعله حكم ثابت له معين فيستدعي محلا معينا ولان فعل شي غير معين محال فيكون ذلك

الواجب معينا فى نفسه غير معلوم د اذا فعل الجمع فاما ان يقوى الواجب فى فعل الجميع او كل واحد
ويلزم منهما وجوب الكل عينا او فى فعل غير معين وهو محال فيكون فى فعل معين عند الله تعالى لا عندنا
لو اخل المكلف بها اجمع فان استحق العقاب على ترك كل واحد منها كان كل واحد واجبا او على ترك
واحد غير معين وهو محال فانه اذا لم يتميز احدها بصفة الوجوب استحال استناد العقاب الى واحد
منها والا لزم الترجيح من غير مرجح ولان استحقاق العقاب على الترك امر معين فيستدعى محلا معينا
ولان استحقاق العقاب على الترك يستدعى امكان الفعل ولا امكان الفعل غير المعين والجواب عن ا
علل الشرع معرفات لا موجبات فجاز تعددها ولان المقتضى للسقوط الكلى وهو موجود فى الخارج و
عن ب ان اردت بقولك كلها واجبة لزم فعلها اجمع ان فعلت فهو محال وغير لازم وان اردت انها
قبل دخولها فى الوجود هل كانت بحيث يجب تحصيلها اما على الجمع او البدل قلنا بل على البدل على معنى انها
بعد وجودها تصدق عليها انها قبل الوجود بحيث يجب تحصيل اى واحد اختاره المكلف بدلا عن
صاحبه على المذهبين بل يلزم ان الخصم حيث يوجب ما يختاره المكلف فانه لو اختار الجميع لزم ما قالوه وعن
ج انه يستحق على فعل كل واحد منها ثواب المخير لا المضيق بمعنى انه يستحق على فعل امور كان له ترك كل واحد
بشرط الاتيان بصاحبه لا ثواب فعل امور كان يجب عليه اتيان كل واحد منها بعينه ولا كما قال بعضهم
انه يستحق ثواب الواجب على فعل اكثرها ثوابا والا لكان هو الواجب وهو الجواب عن د وعن ه انه
يستحق العقاب على ترك امور كان مخيرا فى الاتيان بايها كان وترك ايها كان بشرط اتيان صاحبه لا كما قال بعضهم
من انه يستحق على ترك اقلها ثوابا واحتج القائلون بوجوب واحد غير معين بان الانسان لو عقد على
قفيز من صبرة لم يكن معينا بل الخيار للمشترى فى التعيين فقد صار الواجب غير المعين معينا باختيار
المكلف وكذا لو اطلق احدى زوجاته او اعتق احد عبيده ولم يعينا وخطب المراة اثنان فانه يحرم
الجمع باختيار المكلف وكذا لو اطلق احدى زوجاته او اعتق احد عبيده ولم يعينا وخطب المراة ولان السيد
لو قال لعبده قد اوجبت عليك فى هذا اليوم احد الامرين اما الخياطة او البناء ولا اوجبهما معا عليك
ولا اوجب واحدا بعينه بل ايهما شئت فافعل ولا ابيح لك تركهما معا فان السيد هاهنا لم يسقط عنه

وجوبهما ولا اوجبهما معا ولا اوجب واحدا بعينه فيتعين ان يكون قد اوجب واحدا غير معين و
الجواب ان كل قفيز معقود عليه على البدل اذ لا اولوية لاحدها باختصاص العقد بل الخيار الى المشترى و
كذا فى الطلاق والعتق فان كل واحدة من الزوجات مطلقة على البدل واى امراة اختار فراقها تعينت
للفرقة وحلت الاخرى واى عبد اختار تعيينه للعتق عتق وحل له استخدام الباقى وكذا ايجاب الخاطب
والبنا فان كل واحد منهما واجب على البدل ولا اختصاص لاحدهما بالايجاب قال ابو الحسين البصرى رحمه
ما قال ينبغى ان يبين معنى قولنا الاشياء واجبة على البدل ومعنى ايجاب الله سبحانه اياها على البدل
ويبين الشرط فى ايجابها على البدل ويبين جواز ورود التعبد بها على البدل ويبين الطريق الى ثبوت
التعبد بالاشياء على البدل ويبين ان الله تعالى قد تعبد باشياء على البدل ويبين كيفية التعبد بها
اما قولنا الاشياء واجبة على البدل فمعناه انه لا يجوز الاخلال بالجمع ولا يجب فعل الجميع وفعل كل واحد
موكول الى اختياره لتساويهما فى وجه الوجوب ومعنى ايجاب الله تعالى هو انه كره ترك جميعها واراد كل واحد منها
ولم يكره ترك كل واحد اذا فعل المكلف الاخر وفوض الى المكلف فعل ايها شاء وعرفه جميع ذلك وقد يجوز
ان يريد جميعها على البدل وعلى الجمع ويفارق هذا الواجب المرتب كالتيمم والوضوء لان ذلك
ليس موكولا الى اختيار العبد واما شرط التعبد بالواجب المخير فامران يمكن العبد من الفعلين
يقدر عليهما ويتميزان له وتساويهما فى الصفة التى تناولها التعبد بان يكونا واجبين او
ندبين فانه لو خير تعالى بين قبيح ومباح لكان قد اذن فى فعل القبيح ولو خير بين ندب ومباح
لكان قد جعل للمكلف ان يفعله وان لا يفعله من غير ان يرجح فعله على تركه وذلك يدل على
كونه مباحا ولو خير بين واجب وندب لكان قد قبح فى ترك الواجب لانه قد اباح تركه الى غير بدل
فاما التخيير بين تقديم الزكوة وتاخيرها فانه ليس تخييرا بين واجب وندب وانما خير الانسان
بين ان يجعل نفسه عند حول الحول على الصفة التى تجب معها الزكوة بان لا يقدم الزكوة وبين
ان يخرج نفسه عن هذه الصفة بان يقدمها وقيل انه انما خير بين التقدم والتاخير لان كل واحد منهما
يسد مسد صاحبه فى المصلحة ولا يجوز ان يخير الانسان بين ان يفعل الفعل ولا يفعله الا اذا كان مباحا

واما الدليل على جواز التعبد بالمخير فهو انه لا يمتنع عقلا ان يصلح زيد عند كل واحد من فعلين
كما لا يمتنع ان يصلح عند فعل واحد معين وكما جاز ان يكون الفعل صلاحا لشخص واحد جاز ان يكون
الفعلان صلاحا في واجب واحد وعلى هذا التقدير يحسن ان لا يكلف شيئا منهما لما فيه من فوت
المصلحة ولا ايجابهما جمعا ولا احدهما معينا والا لزم الفصل بينهما في الوجوب مع اشتراكهما في جهته واما
طريق التعبد به فامر عقلي بان نعلم عقلا تساوي شيئين او اكثر في وجه الوجوب كرد الوديعة
بكل واحد من الطريقين وشرع وهو قسمان مشروط بطريق عقلي بجواز ان يأمرنا الله تعم باشياء ويوقت
تستحيل الجمع بينها فيعلم انها على التخيير وغير مشروط اما بان يرد السمع بتساوي اشياء في وجه الوجوب
او يرد بايجاب اشياء على التخيير واعلم ان التقدير الذي ذكرناه اولا يرفع الخلاف بين الفريقين لا يقال لو
كان الواجب واحدا من حيث هو احد الثلثة لوجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو
احدها فان تعددا لزم التخيير بين واجب وغير واجب وان اتحد لزم اجتماع التخيير والوجوب لانا نقول
انه لازم في الجبر والمخاطبين والامر بان الذي وجب التخيير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين والتعدد
مع كون المتعلقين واحدا كما لو حرم واحدا او وجب واحدا لا يقال نعم ويسقط وان كان بلفظ
التخيير كالكفارة لانا نقول الاجماع في الكفاية على ما ثم الجميع بترك الكل وهنا لا يأثم بترك واحد وايضا
فالفرق واقع فان ما ثم واحد من ثلثة لا بعينه محال الخلاف الاثم على ترك واحد من ثلثة لا يقال
يجب ان يعلم الامر الواجب لانا نقول يعلمه كما اوجبه واذا اوجب غير معين لا يقال علم ما يفعل فكان
الواجب لانا نقول يكون واجبا لكونه واحدا منها لا لخصوصه للقطع فان الخلق فيه سواء وايضا
لو كان الواجب واحدا بعينه لوجب عليه تعم بيانه والا لزم تكليف ما لا يطاق وايضا لو كان الواجب
واحدا بعينه لكان الله قد خير بين الواجب وما ليس بواجب لا يقال يعلم الله تعم ان المكلف لا
يختار الا الواجب لانا نقول ان لم يكن لاختيار المكلف تاثير في كونه مصلحة ووافقا على وجه الوجوب
لزم ان يتفق وقوع المكلفين على كثرتهم وطول ازمنتهم على المصلحة دون المفسدة وذلك محال قطعا
وان يجوز اتفاق تصديق انبيا من جملة كذابين ممن لا يعلم الفرق بينهم وايضا لو صح وقوع الواجب اتفاقا

لم يخرج

لم يخرج الباري تعم من كونه مخيرا لنا بين الواجب وما ليس بواجب ومبيحا لنا الاخلال بالواجب وان علم
انا لا نخل به وايضا فالاجماع على ان من كفر بعتق لو كفر بغيره اجزاه وكان مكفرا بما يعتد به فلو لم يكن
واجبا لم يكن مخيرا وان كان لاختياره تاثير فاما ان يكون مصادفة الاختيار لاي فعل يختار اليه يجعله صالحا
حتى يكون الاختيار هو المؤثر في كون المختار صلاحا او يكون مصادفته لواحد من الكفارات الثلث هو
المصلحة فان كان الاول جاز ان يكفر بغير الثلثة وان كان الثاني فاما ان يشترك الثلثة في الوجه
الذي فارقت به غيرها وهو ان صار الفعل مصلحة اذا قارنه الاختيار او لا يشترك بل الواحد منها هو
المختص بهذا الوجه فان كان الثاني كان هو مصلحة اذا اختير واحدا منها لا غير فيمتنع ان يخير الله
تعم فيه وفي غيره ويجب عدم الاجزاء لو فعل لسد الاخر في المصلحة وهو مذهبنا الا في شيء واحد وهو انكم
قلتم للاختيار تاثير في كون الفعل مصلحة مع ما عليه الفعل من الوجه وهذا لا معنى له فان العبد
عالم بما يفعله فيجب ان يقصد ويريد ما يفعله وما لا بد منه في الفعل لا معنى لاشتراطه في المصلحة ولا
لجاز ان يجعل اختيار كل واجب شرطا في كونه واجبا ولزم الدور وخروج الجميع عن الوجوب لو لم يخير
لا يقال لجاز ان يكون ما عدا ذلك الا امارة مباحا ويسقط به الفرض فقد يسقط بالقبيح لانا نقول لا نسلم الاجماع
على انه لو كفر بغيرها الكفر بالواجب ولان القبيح انما يسقط الفرض اذا سد مسده في وجه المصلحة
وانما قبح ولم يدخل تحت التكليف لما فيه من وجه القبح ولانه اذا فعله المكلف صار لو فعل ذلك الواجب
لم يكن على صفة المصلحة ويسقط وجوبه لهذا اما المباح فلو سقط به الواجب لكان اما ان يسقط به لا
ساواه في وجه الوجوب فيلزم كونه واجبا لا ابتدا او وجه القبح المانع من وجوبه عنه او لانه يصير الواجب
معه غير مصلحة وذلك يجعله مفسدة ولان عنده يبطل لطف المكلف ويصير فاعلا للقبيح ولولا
لكان له لطف يصرفه عن ذلك القبيح واما ان الله تعم تعبد باشياء على البدل فظاهر من خصال الكفارات
واما كيفية التعبد فاعلم ان الاشيا الواجبة التي لا يجب جمعها قد يجب على الترتيب كالتيمم والوضوء فاما ان
يكون الجمع مرادا كان لم يجب كالعتق والصوم في كفارة اليمين وان لم يكن الصوم بعد العتق كفارة او لا
يكون ثوابا ولا الميتة واكل المباح وقد يجب على البدل وهو ضربان احدهما ان يكون باجمعها مرادا وان

لم يجب الجمع كخصال الكفارة او لا يكون كالتزوج من الكفوين وقد بقي حجج من المرتقين فقالت الاشاعرة لو كان
الجميع واجبا لكان الامر بايجاب عتق عبد من العبيد على وجه التخيير موجبا للجمع وهو باطل ولانه يمنع من
التخيير فانه لا يحسن ان يقول اوجبت صلوتين فصل ايهما شئت واترك ايهما شئت ولان الواجب ما
لا يجوز تركه مع القدرة عليه وهذا الجميع يجوز تركه وقالت المعتزلة لو كان الواجب واحدا لا بعينه لكان
شي منها لا بعينه غير واجب فيلزم التخيير بين الواجب ما ليس بواجب ولانه لو كان الواجب واحدا
لا بعينه ثم كفر ثلثه كل واحد من الخصال لغير ما كفر به الاخر لكان الواحد لا بعينه هو المكفر بالواجب
دون الباقين والجواب عما تقدم انا نقول نعم الجمع ولجميع محرقيه وايجاب صلوتين مع التخيير بينهما انما
يصح في التخيير المعين ونحن لا نقول بوجوب الاثنان بالجميع حتى يمنع من تركه واعلم ان التحقيق في
هذا الباب ان نقول الواجب هو الكلي وهو لا يوجد الا في الافراد فيكون الافراد مخيرا فيها على معنى ان
المكلف مامور بتحصيل الكلي في اي جزئيا شا **البحث الثاني** في الواجب على الكفاية اعلم ان
غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين عينا وقد يتعلق بتحصيله مطلقا
والاول هو الواجب على الاعيان والامر بينا وطهم على سبيل الجمع وهو قسمان ا ان يكون فعل بعضهم
شرطا في فعل البعض الاخر كالجمعه ب ان لا يكون كذلك مثل اقيموا الصلوة والثاني هو واجب على
الكفاية والامر بينا ول الجماعة لا على سبيل الجمع وهو انما يكون اذا كان الغرض يحصل بفعل البعض
كالجهاد المقصود منه حراسة المسلمين فمتى حصل بالبعض سقط عن الباقين والتكليف فيه
موقوف على الظن فاذا ظن بعض قيام غيرهم سقط وان ظنوا عدم قيامهم وجب عليهم وان ظن
كل منهم عدم غيره وجب على كل واحد القيام به وان ظن كل فريق قيام غيرهم سقط عن الجميع لان
تحصيل العلم بان غيره هل يفعل غير ممكن بل الممكن الظن واعلم ان الواجب على الكفاية واجب على الجمع
ويسقط بفعل البعض خلافا لقوم لنا ان الاثم حاصل للجميع على تقدير الترك بالاجماع احتج المخالف
بان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهذا التارك لا يستحق ذما ولا عقابا اذا فعله غيره
فلا يكون واجبا عليه ولان الواجب لا يسقط بفعل الغير ولانه كالامر لواحد منهم جاز امر بعض منهم

ولانه يقال اوجب النفور للنفقه في الدين على بعض غير معين والجواب ان ما ذكرتم وحدا لواجب المعين
اما المخير فلا ولانه على تقدير فعل الغير يسقط فلا يبقى واجبا عليه فلا يستحق ذما ولا عقابا او
لا استبعاد في ان يسقط الواجب على الشخص بفعل غيره اذا كان الغرض يحصل ذلك الفعل واحد
في الوجود كالامر ما سبق معين والفرق بين الامر بالمبهم والامر له امكان الاثم على ترك المبهم وامر
واحد منهم غير معقول ونحن ناويل الايه على من يسقط الواجب بفعله جمعا بين الادلة ولانا
نقول بموجبه فان ايجاب النفور على بعض كل فرقه من غير تعيين يستلزم الوجوب على الجميع
على الجميع على الكفاية فانه اول المسلة **البحث الثالث** في الواجب الموسع الفعل بالنسبة الى
الوقت على اقسام ثلثه ا ان يكون الوقت قاصرا عنه ويسمى التكليف بذلك الا عند من يجوز
تكليف ما لا يطاق او يكون القصد من ذلك وجوب القضا كما لو بلغ الصبي او طهرت
الحايض وقد بقي من الوقت مقدار ركعة لان التكليف بذلك تكليف ما لا يطاق فان
التكليف ما يقاع الفعل في وقت يقصر عنه تكليف بالمحال ب ان يكون الوقت
وفق الفعل كايجاب صوم يوم ولا نزاع في هذا ج ان يكون الوقت فاضلا عن الفعل وقد
اختلف الناس في ذلك فمنهم من جوزه ومنهم من نفاه واختلف المجوزون فقال محمد
بن شجاع البلخي واصحاب الشافعي والجبائيان واصحابهما ان الوجوب ثابت في جميع اجزاء الوقت
وهو مذهب السيد المرتضى وابي الحسين البصري وقال بعض الحنفية انها في اول الوقت وسط
بدلا يفعله الله تعالى واما النفاة فقد اختلفوا فقال جماعة من الاشاعرة ان الوجوب مختص
باول الوقت وان اتى به في اخر الوقت كان قضا وقال جماعة من الحنفية الوجوب مختص باخر الوقت
ولو فعله في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض ونقل عن الكرخي
مذاهب ثلثه ا المشهور عنه ان الصلوة المفعوله في اول الوقت موقوفه فان ادرك المصلي
اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض قال ابو الحسين وهذا
اشبه بن الخطاء الواجب حكم ابو بكر الرازي ان الصلوة تتعين وجوبها بالتلبس اما ان

بفعل او بان يضيق وقتها والحق ما ذهب اليه ابو الحسين لنا وجوه ا الوجوب مستفاد من الامر وقد
تناول الوقت فاما ان يراد ان الوقت صالح لايقاع العباده فيه او ايقاع الفعل في جميع اجزاء
الوقت فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فاما ان يراد ايجاد فعل واحد من اول الوقت
الى اخره او ايجاد افعال متعدده في جميع اجزاء الزمان والقسمان باطلان بالاجماع فتعين الاول وان
كان كل جزء صالحا لايقاع الفعل فيه كان ايقاعه في كل جزء امتثالا للامر ب الامر تناول الوقت
من اوله الى اخره ولا تعرض فيه لجزء من اوله او اخره اذ لو دل على تخصيصه ببعض اجزاء الوقت لكان غير صوره
النزاع واذا لم يكن في الامر تخصيص وكان كل جزء قابلا له وجب ان يكون حكم الامر ايجاب ايقاع ذلك الفعل في
اي جزء من اجزاء ذلك الوقت الذي اراده المكلف ج يمكن عند تساوي اجزاء الزمان في المصلحه بان يكون الفعل
في اوله واخره ووسطه متساويا في كونه لطفا داعيا الى الطاعه بعد خروج الوقت وداعيا الى الطاعة
مندوب اليها قبل خروج الوقت ولا يمتنع ان يكون داعيا الى طاعه واجبه بعد خروج الوقت فقط و
لا يكون فعلها بعد خروج الوقت مصلحة فيما كانت مصلحه قبل خروج الوقت لكن اذا فرط المكلف في
فعلها لزم قضاؤها لان قضاها يكون مصلحه في دون ما كان الاداء مصلحه فيه فحينئذ لا يجوز
ان يضيق الله تعالى فعلها في الوقت مع ان الغرض بايجابها وهو المصلحه يحصل بفعلها في اجزاء الوقت
ولا يجوز ان لا يضيق الله تعالى فعلها في اخره مع ان المصلحه لا تحصل اذا اخرت عنه والامر يخصص
فعلها بوقت معين من اجزاء ذلك الوقت مع تساوي الجميع في تحصيل المصلحة فيجب تساوي جميع
اجزاء الوقت في النسبه الى ذلك الفعل على معنى انه في اي جزء وقع ذلك الفعل كان واجبا بنفسه
د كل جزء من اجزاء الوقت لو وقع الفعل فيه لكان مجزيا بالاجماع وانما يكون كذلك لو كان محصلا لمصلحه
الواجب وكان ايقاعه في كل وقت قائما مقامه في غيره من الاوقات فيكون واجبا لانه لو لم يكن محصلا
لمصلحه الواجب لزم اما فوات مصلحه الواجب بتقدير فعل الصلوه في غير وقت الوجوب ويكون
الصلوه حراما لانها تفوت مصلحه الواجب وهو باطل اجماعا واما انتفاء المصلحه الوجوب ويلزم وجوب
فعل الصلوة ثانيا لبقاء مقصودها الموجب لها بعد فعل الصلوة في الوقت المفروض وهو باطل بالاجماع ه

لو كان الوقت معينا لكان المصلي في غيره اما مقدما للفعل على وقته فلا يصح او مؤخرا له عن وقته
فيكون قاضيا فيعصي وكلاهما خلاف الاجماع و لو اختص الوجوب باول الوقت لاستحق الذم
بتاخيره الى اخر الوقت كما يستحق بتاخيره عن الوقت ولا يسقط فائده ضرب الوقت لان ما يفعل
بعده يكون قضا كما يفعل فيه ولو اختص باخره لزم محالات ا يكون في اوله نفلا كما اختاروه
وكان يجب فيه التنفل المطابق لما عليه الصلوة في نفسها والتالي باطل اجماعا وكذا المقدم ب
يلزم تحريم الاذان والاقامه في اول الوقت لاختصاصهما بالفرايض ج يلزم ان من لم يؤد الصلوة
الا في اول وقتها غير مؤد لفرايض الصلوات ولا قائما بالواجب منها د تقديم المغرب افضل من
تاخيرها والنفل لا يكون افضل من الفرض احتج المخالف بانه لو كان في اول الوقت لما جاز تاخيره و
التالي باطل بالاجماع وكذا المقدم والشرطيه ظاهره فاذا يكون واجبا لا يجوز تركه في الفعل في
اول الوقت يجوز تركه فلا يكون واجبا ويكون نفلا لانه يثاب بفعله مع جواز تركه لا يقال ليس
بنفل لان النفل يجوز تركه مطلقا وليس العزم وهذا لا يجوز تاخيره عن جميع الوقت ولان النفل
لا يجب العزم على فعله الذي هو بدل الفعل بتقدير تركه وهذا يجب فيه بدل هو العزم لانا نجيب عن
الاول بانا لم نقل انه نفل مطلقا بل في اول الوقت لجواز تركه فيه مع انه يثاب بفعله فيه وعن الثاني
بما سياتي من بطلان البدل والجواب المنع من الملازمه والتحقيق ان نقول هذا الواجب في الحقيقه يرجع الى
الواجب المخير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع هذا الفعل في هذا الوقت ومنعه من اخلائه عنه
وخيره في الاتيان به في اي جزء كان من هذا الوقت وعدمه في اي جزء كان بشرط الاتيان به في البعض الاخر
فان اختار المكلف ايقاعه في اوله فقد فعل الواجب وكذا لو اختار في وسطه او اخره وكما ان
الواجب المخير يتصف بالجميع فيه بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان
بالجميع والامر في اختيار اي واحد منها مفوض الى راي المكلف وكذا هنا لا يجب ايقاعها في الجميع ولا
يجوز اخلاء الجميع عنه وتعيين ذلك الجزء مفوض الى المكلف هذا اذا كان في الوقت سعة فان ضاق
تعين عليه الفعل والا لزم اخلاء الجميع اما القائلون بالعزم فانهم فرقوا بين هذا الواجب والنفل

بان هذا الواجب لا يجوز تركه الا الى بدل والمندوب يجوز تركه من غير بدل لانه لولا البدل لم ينفصل
عن المندوب وكل من اثبت بدلا قال انه العزم واطبق المحققون على عدم وجوبه بدلا نعم انه يجب لانه
من احكام الايمان وانما قلنا بامتناع كونه بدلا لوجوه ا العزم اما ان يكون مساويا للفعل في جميع
الامور المقصوده منه اولا والاول يقتضي سقوط التكليف بالفعل عند الاتيان بالعزم لان الامر
اقتضى فعلا واحدا في ذلك الوقت وهذا العزم مساوله في جميع الجهات المطلوبه منه فيلزم سقوط
الفعل اذ لا فرق بين الاتيان بالفعل وبين الاتيان بمساويه من كل اعتبار والثاني يمنع من كونه بدلا فان
بدل الشي قايم مقامه في جميع الامور المطلوبه منه ب الامر انما ورد بالفعل فلا دلاله على العزم
ولم يوجد سوى الامر فانتفى ج لو كان العزم بدلا في اول الوقت فنقول الثاني اما ان يجوز تاخير الفعل
فيه اولا والثاني يقتضي خرق الاجماع الدال على جواز التاخير الى اخر الوقت واذا جاز التاخير فاما
الى بدل اولا الى بدل والثاني المطلوب لا الاول لاستلزام تعدد البدل بتعدد الازمنه وهو باطل
فان بدل العباده انما يجب على حد وجوبها ليكون فعله جاريا مجرى فعلها والامر اقتضى الوجوب في
احد اجزا هذا الوقت مرة واحده فيكون البدل كذلك اعترض على ا بتجويز كون البدل قايما مقام الا
في اول الوقت لا في جميع الاوقات فاذا فعل البدل في هذا الوقت سقط الامر بالاصل في هذا
الوقت دخل باقي الاوقات واجيب بان الامر لا يقتضي التكرار واذا قام البدل مقام الاصل في
هذا الوقت قام مقامه في المرة الواحده والامر لا يقتضي الفعل الا مره واحده وقد قام هذا البدل
مقامه فيها فيكون قد ادى تمام المقصود بالامر فيسقط التكليف بالكليه وفيه نظر فان
الامر اقتضى ايجاب الفعل في احد اجزا الوقت فهو في كل جزء من اجزائه مخاطب بان يوقع الفعل فيه
او بدله الى الوقت الثاني وهكذا الى اخر الوقت فيتعين الفعل حينيذ والحاصل ان العزم في الو
الاول والفعل في ثانيه معا بدل عن الفعل في اوله ونقول انه ليس بدلا عن اصل الفعل بل عن
تقديمه فلا يوجب سقوط الفعل مطلقا ومعنى كونه بدلا انه مخير بينه وبين تقديم الفعل وعلى ب
بالمنع من انتفاء دليل العزم فان النص دل على التوسعه ودل العقل على عدم امكانها الا بالبدل والاجماع

دل على ان ذلك البدل هو العزم اذ كل من اثبت بدلا قال انه العزم فقد دل الدليل على وجوب العزم و
لم يكن مخالفا للنص اذ النص اقتضى ايجاب الفعل من غير اشعار بنفي البدل واثبات ما لا اشعار
له النص بالنفي ولا بالاثبات لا يكون مخالفه للظاهر واعترض بمنع دلاله العقل على افتقار الموسع
الى بدل اذ معناه عدم تجويز الاخلال بالفعل في جميع اجزا الوقت وعدم ايجاب ايقاعه في جزء
من الاجزا والتخيير في ايقاعه في ايها شا بدلا عن الاخر وهذا امر معقول لا يحتاج معه الى البدل وفيه
نظر فان الخصم يدعي عدم وجوبه في اول الوقت على تقدير تجويز تركه مطلقا من غير بدل لان
الواجب لا يجوز تركه وهذا يجوز تركه في اول الوقت فهو ليس واجبا في اول الوقت فلولا ايجاب البدل لم يكن
واجبا وعلى ج بجواز وجوب العزم في الثاني لان العزم بدل عن الفعل في الاول فافتقر الى عزم وكذا
هو بدل عن الفعل في الثاني فافتقر الى عزم ثان واعترض بان الامر اقتضى الفعل مرة واحده فيكون
العزم الواحد كافيا وفيه نظر فان الفعل وان وجب مرة واحده لكن العزم بدل عن تقديمه
وهو متعدد بتعدد الزمان د لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كساير
الابدال مع مبدلاتها اعترض بان المصير الى احد المخيرين غير مشروط بالعجز عن الاخر بخلاف
الوضوء والتيمم وفيه نظر لمنع الغفله عن الواجب هنا والتحقيق ان الغفله عن العزم صيرت
الفعل معينا فتركه سبب ذاتي في العصيان والغفله عرضي ه لو اخر الصلوه عن اول الوقت مع
الغفله عن العزم كان عاصيا بترك الاصل وبدله واعترض بعدم العصيان لعدم تكليف الغافل
وفيه نظر لمنع الغفله عن الواجب هنا والتحقيق ان الغفله عن العزم صيرت الفعل معينا فتركه
سبب ذاتي في العصيان والغفله عرضي و العزم من افعال القلوب ولم يعهد في الشرع
جعل افعال القلوب بدلا عن افعال الجوارح اعترض بانه استبعاد محض مع ان التوبه ندم وهي من افعال
القلب جعلت بدلا عما فرط من الافعال الواجبه حالة الكفر الاصلي ز العزم واجب لا على سبيل
البدل عنها فانه يجب العزم على ادايها قبل دخول وقتها مع انتفاء الوجوب حينيذ اعترض بمنع وجوب
العزم قبل الوقت نعم نفي كراهه فعلها واما ان يعزم ويريد فعلها قبل وقت وجوبها فممنوع ووجوبه

اجيب بانه اذا وجبت العبادة وجاز تاخيرها فليس يجب عليه الا ما يجب عليه قبل دخول وقتها فان
كان في احدهما العزم فكذا في الاخر وان كان عدم كراهة فكذا الاخر وفيه نظر لمنع الملازمة واعترض
بتسليم ان الواجب قبل الوقت كالواجب بعده اما عزم او عدم كراهة لكن الوجوب قبل الوقت لا يمنع من
كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل وعدمه بدلا من شي في وقت دون آخر فلا يمنع من كون العزم بعد
دخول الوقت بدلا من العبادة لا يقال انه يجب فعله قبل الوقت ولا يكون بدلا واما من اثبت بدلا عن
العزم فيبطل بما تقدم في العزم وتحقيقه انه كان يجب ان لا يحسن تكليف الصلوه من يعلم الله سبحانه
انه يموت في الوقت لانه يقوم فعل الله مقام فعله في المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت فلو كلفه الله
سبحانه الصلوه لكان انما كلفه لمجرد الثواب فقط واجيب من اثبت بدلا هو العزم بما تقدم من الفاصل
بينه وبين المندوب هو البدل وليس الا العزم وايضا الصلوه لطف في واجب بعد خروج الوقت و
لطفه في واجب قبل خروجه بيان الاول انه قد ابيح تاخيرها الى آخر الوقت فلو لم يكن لطفا الا في طاعة
مختصة بالوقت لم يجز تاخيرها عن وقت الطاعة وبيان الثاني انها لو لم تكن لطفا الا في واجب بعد ذلك
لما حسن تكليف من يعلم موته قبل خروج الوقت واذا كانت لطفا لواجب قبل خروج الوقت لم يجز تاخيرها
عن ذلك الوقت الا الى بدل ولا بدل الا العزم والجواب يكفي في حسن تكليف الصلوه من يعلم موته في الوقت
ان يكون لطفا في مندوب يفعل عقيب فعل الصلوه او ان يكون كل جزء من الصلوه لطفا في مندوب
يليه واذا جاز ذلك لم يجب ان يكون لها بدل من حيث هي لطف في ندب لا يقال يلزم ان يكون تقديم الصلوة
في اول وقتها اولى لانها تكون مصلحة في مندوب اليه وفي واجب وفي آخر الوقت تكون لطفا في واجب لا غير لانا
نقول يمكن ان تكون الصلوه المستحبة تاخيرها اذا فعلت في الاول كانت لطفا في مندوب يليها وفي طاعة
واجبة بعد خروج الوقت واذا فعلت في آخر الوقت كانت لطفا في طاعة واجبة وفي طاعات مندوب
اليها بعد خروج الوقت اكثر مما تكون الصلوه في اول الوقت لطفا فيه من الطاعات المندوبة فلذلك كان
تاخير الصلوه افضل تذنيب الواجب اذا لم يكن موقتا كالمنذورات وقضا العبادات الفائتة وفيه العمر لكن
لو جوزنا التاخير ابدا وحكمنا بعدم عصيانه على تقدير الترك لم يتحقق الوجوب وان قلنا يتضيق عليه

عند زمان تعين من غير دليل يعينه لزم تكليف ما لا يطاق فانه اذا قيل له ان كان في علم الله
انك تموت قبل الفعل عصيت بالتاخير وان كان في علمه انك لا تموت جاز لك التاخير فيقول لا علم لي
بما في علمه تعالى فلا بد من الجزم بالتحريم او التحليل في حق الجاهل فيقول يجوز له التاخير الى ان يغلب على ظنه السلامة ولا
ويضيق عليه ان غلب على ظنه البقا هو ابقى والا فان غلب على ظنه عدم البقا عصى بالتاخير سواء مات او لا
اشكال الا انه ماخوذ بحسب ظنه **الفصل العاشر** في احكام الوجوب وفيه مباحث ا في وجوب ما يتوقف عليه
الواجب المطلق الواجب قسمان مشروط ومطلق اما الاول فكالزكوة المشروط وجوبها بحصول المال والحج
المشروط وجوبه بالاستطاعة واما الثاني فكالصلوة الواجبة حال الطهارة والحدث الا ان وجودها
مشروط بالطهارة فالاول اتفق الناس على عدم وجوب ما يتوقف عليه وجوب ذلك الواجب وانما الخلاف
في الثاني فذهب الواقفية الى وجوبه ان كانت المقدمة سببا في المامور به وان كانت شرطا في الوقوع
لم يجب وهو مذهب السيد المرتضى وقال الباقون من المعتزلة والاشاعرة بوجوب ما يتوقف عليه
وجود المامور به بشرطين القدرة عليه وان يكون الامر ورد مطلقا سواء كان سببا او لا وهو الاقرب لنا
انه لو لم يجب لزم احد الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا والتالي
بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو اباح ترك الشرط في الوقوع لكان للمكلف ذلك من غير
منع فعلى تقدير الترك لا يخلو اما ان يبقى مكلفا بالفعل او لا فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق
فان وقوع المشروط حال عدم الشرط محال وان كان الثاني خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا واما
بطلان القسمين فظاهر اما الاول فبالعقل واما الثاني فبالفرض وايضا الامر اقتضى ايجاب الفعل
على كل حال اذ لا فرق بين اوجبت عليك الفعل في هذا الوقت وبين لا ينبغي ان تخرج الوقت الا وقد اتيت
به فلو لم يقتض ايجاب المقدمة لكان مامورا بالفعل حال عدمها وهو تكليف ما لا يطاق وقيل عليه لما كان
حال عدم المقدمة من جملة الاحوال لكان تكليف ما لا يطاق لازما على المذهبين الا ان تفسر تلك الاحوال
بما عدا وجود ما يقتضي الامر ايجابه وعدمه وحينئذ يمنع لزوم تكليف ما لا يطاق اذ المحال هو الفعل
مع عدم المقدمة لا هو حال عدمها والمكلف به هو الثاني وليس بجيد لان حال عدم المقدمة على تقدير

وجوبها لحال عدم الفعل ولا فرق بين فرض عدم الفعل وفرض عدم المقدمة الواجبة في عدم قبح التكليف
بخلاف المقدمة غير الواجبة لا يقال يجوز ان يكون الامر مشروطا بحضور المقدمة غايته اشتماله على
مخالفة الظاهر لاقتضاء اللفظ ايجاب الفعل على كل حال فالتخصيص بزمان الشرط ترك للظاهر لكن
ايجاب المقدمة مع ان الظاهر لا يقتضيه خلاف الظاهر ايضا فلم كان احدى المخالفتين اولى من الاخرى
لانا نقول التقدير ان الامر مطلق لا مشروط بالمقدمة ثم ينقض بامر السيد عبده بان يسقيه الماء
اذا كان الماء على مسافة منه لانه ان كان كلفه بالسقي بشرط قطع المسافة لم يتوجه الامر عليه اذا
نعل في مكانه وان كان كلفه مع عدم القطع كان تكليف ما لا يطاق وايجاب المقدمة ليس مخالفة الظاهر
لان المخالفة هي اثبات ما ينفيه اللفظ او نفي ما يقتضيه اما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ بنفي او اثبات
فلم يكن ايجابها الدليل منفصل مخالفة للظاهر بخلاف تخصيص وجوب الفعل بحال ايجاد المقدمة دون حال
عدمها لانه للمخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل قال ابو الحسين لو كان ترك الشرط مباحا لكان
الامر كانه قال للمامور انت مخير للعدم الاتيان بالشرط واوجبت عليك الفعل مع عدم الاتيان بما لا يتم الا
به وذلك تكليف ما لا يطاق اعترض بان وجوب المشروط اذا كان مطلقا لم يلزم من اباحة
الشرط ان يكون التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط فان عدمه غير لازم من اباحته بل حالة
عدم وجوب الشرط وفرق بين الامرين فلا يكون التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط محالا لان التكليف
بالمشروط مشروط بوجود الشرط وكل ما وجوبه مشروط بشرط فالشرط لا يكون واجب التحصيل لما سبق وفيه
نظر لان التكليف بالمطلق يقتضي ايقاع الفعل على كل حال وليس مقيدا اذا التقدير ذلك فعلى تقدير
اباحة الشرط يجوز تركه فحينئذ يكون مكلفا بالفعل على تقدير الترك ويلزم منه تكليف ما لا يطاق
ولا يلزم من استحالة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط كون التكليف بالمشروط مشروطا بوجود
الشرط كالمعلول مع العلة وقوله لو كان التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط محالا لا يشعر بعدم امتناع
وهو خطا فان المشروط حال عدم الشرط محال فيمتنع التكليف به واعترض ابو الحسين نفسه بان
الامر بالصعود ان كان مشروطا بنصب السلم لم يكن الامر متوجها الى المكلف اذا لم يكن السلم منصوبا ولا

يلزم

يلزمه نصبه وان كان غير مشروط بوجود السلم كان تكليف ما لا يطاق وايجاب بالمعقول
من قولهم الامر بالصعود مشروط بنصب السلم ليس الا انه يتناول المامور عند نصب السلم ولا يتناوله
عند عدمه وهو موضع النزاع لانا نقول الامر يتناول المامور سواء كان السلم منصوبا او لا وليس
تكليف ما لا يطاق لان الامر اقتضى وجوب نصب السلم وهو ممكن فرع ا فرق السيد المرتضى بين
السبب وغيره باستحالة ايجاب المسبب بشرط اتيان وجود السبب فانه متى وجد السبب وجب
وجود مسببه الا مع المانع ويستحيل ان كلف بالفعل بشرط وجود الفعل وليس كذلك مقدمة
الفعل فانه يجوز ان يكلف بالصلوة بشرط ان يكون قد تفعل الطهارة كما في الزكوة والحج واذا كان ايجاب
المسبب ايجابا للسبب فاباحة المسبب اباحة للسبب وكذا الحرمة وبالجملة احكام المسبب متعدية
الى السبب وليست احكام السبب من اباحة او حظر او ايجاب متعدية الى المسبب لانه يمكن
مع وجود السبب المنع من المسبب ب فرق اخرون بين الشرط وغيره كترك الاضداد في الوا
وفعل ضد في المحرم وغسل جزء من الراس فاوجبوا الشرط دون غيره لانه لو لم يجب الشرط لم يكن
شرطا وفي غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولا
امتنع التصريح بعدمه ولعصى بتركه واصح نفي المباح كما ذهب اليه البلخي اذ لا يمكن ترك الحرام الا به و
لوجب نيته قال الاخرون لو لم يجب ما يتوقف عليه الفعل سواء كان شرطا او غيره لصح دونه
ولما وجب التوصل الى الواجب والتوصل واجب بالاجماع اجابوا بان المراد بقولكم لا يصح دونه
واجب ان كان انه لا بد منه فمسلم وان اريد مامور به فلا دليل عليه والاجماع ان ثبت فعلى الاسباب
لما تقدم في كلام السيد اما غيره فلا ج قسم ابو الحسين ما لا يتم الواجب الا به حيث قال ما لا
يتم العبادة الا به ضربان احدهما كالوصلة والطريق المتقدم على العبادة والاخر ليس كذلك و
الاول ضربان احدهما يجب بحصوله حصول ما هو طريق اليه والاخر لا يجب فالاول كالامر بايلام زيد
فانه لا طريق اليه الا الضرب وهو يستلزم الالم في البدن الصحيح والثاني ضربان احدهما يحتاج اليه
العبادة شرعا كاحتياج الصلوة الى الطهارة والثاني يحتاج اليه عقلا كالقدرة والالة وقطع

وجوبها لحال عدم الفعل ولا فرق بين فرض عدم الفعل وفرض عدم المقدمة الواجبة في عدم قبح التكليف
بخلاف المقدمة غير الواجبة لا يقال يجوز ان يكون الامر مشروطا بحضور المقدمة غايته اشتماله على
مخالفة الظاهر لاقتضاء اللفظ ايجاب الفعل على كل حال فالتخصيص بزمان الشرط ترك للظاهر لكن
ايجاب المقدمة مع ان الظاهر لا يقتضيه خلاف الظاهر ايضا فلم كان احدى المخالفتين اولى من الاخرى
لانا نقول التقدير ان الامر مطلق لا مشروط بالمقدمة ثم ينتقض بامر السيد عبده بان يسقيه الماء
اذا كان الماء على مسافة منه لانه ان كان كلفه بالسقي بشرط قطع المسافة لم يتوجه الامر عليه اذا
فعل في مكانه وان كان كلفه مع عدم القطع كان تكليف ما لا يطاق وايجاب المقدمة ليس مخالفة الظاهر
لان المخالفة هي اثبات ما ينفيه اللفظ او نفي ما يقتضيه اما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ بنفي او اثبات
فلم يكن ايجابها الدليل منفصل مخالفة للظاهر بخلاف تخصيص وجوب الفعل بحال ايجاد المقدمة دون حال
عدمها لانه للمخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل قال ابو الحسين لو كان ترك الشرط مباحا لكان
الامر كانه قال للمامور يجب لك عدم الاتيان بالشرط واوجبت عليك الفعل مع عدم الاتيان بما لا يتم الا
به وذلك تكليف ما لا يطاق اعترض بان وجوب المشروط اذا كان مطلقا لم يلزم من اباحة
الشرط ان يكون التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط فان عدمه غير لازم من اباحته بل حالة
عدم وجوب الشرط وفرق بين الامرين فلا يكون التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط محالا لان المكلف
بالمشروط مشروط بوجود الشرط وكل ما وجوبه مشروط بشرط فالشرط لا يكون واجب التحصيل وفيه
نظر لان التكليف بالمطلق يقتضي ايقاع الفعل على كل حال وليس مقيدا اذا التقدير ذلك فعلى تقدير
اباحة الشرط يجوز تركه فحينئذ يكون مكلفا بالفعل على تقدير الترك ويلزم منه تكليف ما لا يطاق
ولا يلزم من استحالة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط كون التكليف بالمشروط مشروطا بوجود
الشرط كالمعلول مع العلة وقوله لو كان التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط محالا لا يشعر بعدم امتناع
وهو خطا فان المشروط حال عدم الشرط محال فيمتنع التكليف به واعترض ابو الحسين نفسه بان
الامر بالصعود اذا كان مشروطا بنصب السلم لم يكن الامر متوجها الى المكلف اذا لم يكن السلم منصوبا ولا

يلزم نصبه وان كان غير مشروط بوجود السلم كان تكليف ما لا يطاق واجاب بالمعقول
من قولهم الامر بالصعود مشروط بنصب السلم ليس الا انه يتناول المامور عند نصب السلم ولم يتناوله
عند عدمه وهو موضع النزاع لانا نقول الامر يتناول المامور سواء كان السلم منصوبا او لا وليس
تكليف ما لا يطاق لان الامر اقتضى وجوب نصب السلم وهو ممكن فروع ا فرق السيد المرتضى بين
السبب وغيره باستحالة ايجاب المسبب بشرط اتيان وجود السبب فانه متى وجد السبب
وجد مسببه الا لمانع ويستحيل ان يكلف بالفعل بشرط وجود الفعل وليس كذلك مقدمة
الفعل فانه يجوز ان يكلف بالصلوة بشرط ان يكون قد فعل الطهارة كما في الزكوة والحج واذا كان ايجاب
المسبب ايجابا للسبب فاباحة المسبب اباحة للسبب وكذا الحظر وبالجملة احكام المسبب متعدية
الى السبب وليست احكام السبب من اباحة او حظر او ايجاب متعدية الى المسبب لانه يمكن
مع وجود السبب المنع من المسبب ب فرق اخرون بين الشرط وغيره كترك الاضداد في الوا
وفعل ضد في المحرم وغسل جزء من الراس فاوجب الشرط دون غيره لانه لو لم يجب الشرط لم يكن
شرطا وفي غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه و
امتنع التصريح بغيره ولعصى بتركه وامتنع نفي المباح كما ذهب اليه البلخي اذ لا يمكن ترك الحرام الا بوجوبه
لوجب نيته قال الاخرون لو لم يجب ما يتوقف عليه الفعل سواء كان شرطا او غيره لصح دونه
ولما وجب التوصل الى الواجب والتوصل واجب بالاجماع اجابوا بان المراد بقولكم لا يصح وانه
واجب ان كان انه لا بد منه فمسلم وان اريد مامور به فلا دليل عليه والاجماع ان ثبت ففي الاسباب
لما تقدم في كلام السيد اما غيره فلا ج قسم ابو الحسين ما لا يتم الواجب الا به حينئذ فقال ما لا
يتم العبادة الا به ضربان احدهما كالوصلة والطريق المتقدم على العبادة والاخر ليس كذلك و
الاول ضربان احدهما يجب بحصوله حصول ما هو طريق اليه والاخر لا يجب فالاول كالامر بايلام زيد
فانه لا طريق له الا الضرب وهو يستلزم الالم في البدن الصحيح والثاني ضربان احدهما يحتاج اليه
العبادة شرعا كاحتياج الصلوة الى الطهارة والثاني يحتاج اليه عقلا كالقدرة والالة وقطع

المسافه الى اقرب الاماكن وهذا قسمان منه ما يصح من المكلف تحصيله كقطع المسافه واحضار بعض الالات ومنها ما لا يصح كالقدره والثاني وهو ما لا يكون من قبله فقسمان احدهما اقدام على فعل والاخر اخلال بفعل والاول ضربان احدهما ان يصير فعله لازما لاجل ان المامور به اشتبه به كالصلوه المنسي تعيينها فانه يجب عليه الخمس لانه يتمكن مع الالتباس ان يحصل له تعيين الاتيان بما في ذمته الا بالجميع والثاني ان لا يتمكن من فعل العباده الا بفعل شي اخر لما بينهما من المقاربه كستر جميع الفخذ فانه لا يمكن الا مع ستر بعض الركبه وغسل جميع الوجه فانه لا يمكن الا مع غسل جزء من الراس واما الاخلال فهو ان يتعذر عليه ترك المشتهى الا عند ترك غيره كالمشتبه بغيره وهو ضربان احدهما ان يكون قد تغير في نفسه والاخر ان لا يكون قد تغير في نفسه فالاول نحو اختلاط النجاسه بالماء الطاهر وقد اختلف الفقهاء هنا فمنهم من حرم استعمال الماء على كل حال ولم يجعلها مستهلكه ومنهم من جعلها مستهلكه واختلفوا في الاماره الداله على استهلاكها فبعضهم قال هي عدم تغير الماء ومنهم من قال كثره الماء واختلفوا في قدر الكثره فمنهم من قدر بالكر ومنهم من قدرها بقلتين الى غير ذلك واما ما لا تغير مع الالتباس فانه يشتمل على مسايل منها ان يشتبه الاناء النجس بالطاهر والفقهاء اختلفوا في جواز التحري وعدمه ومنها ان يوقع الطلاق على امراه من نسايه ثم يذهب عليه عينها والوجه تحريم الكل تغليبا للحرمه على الحل وهو اختيار قاضي القضاه • د اذا اختلطت منكوحه باجنبيه قال قوم وجب عليه الكف عنهما لكن الحرام هي الاجنبيه والمنكوحه حلال وهو ضعيف لان الحل هو رفع الحرج فلا يحل مع الحرج لتناقضهما بل هما حرامان لكن الاجنبيه حرام لكونها اجنبيه والاخرى لعله الاشتباه بالاجنبيه • لو قال لزوجاته احداكن طالق احتمل اباحه وطيهن جمع لان الطلاق امر معين فيفتقر الى محل معين فقبل التعيين لا يقع الطلاق في واحده منهن لعدم الاختصاص ويكون الموجود قبل التعيين ليس الطلاق بل امرا له صلاحيه التاثير في الطلاق عند اتصال

الشان به واذا ثبت انه قبل التعيين لم يوجد الطلاق وكان الحل ثابتا قبل الطلاق وجب القول ببقايه فيحل وطء الجميع ويحتمل تحريم الجمع الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمه لا يقال الله تعالى يعلم ما سيعينه فتكون هي المحرمه في علم الله تعالى وانما هو مشتبه عندنا لانا نقول الله تعالى يعلم الشي على ما هو عليه فقبل التعيين لا يعلم معينا لعدم المطابقه بل يعلمه غير متعين في الحال ويعلم انه في المستقبل سيعين هذا ان قلنا بصحه الطلاق وان قلنا ببطلانه فالنكاح مباح في الجميع • اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بقدر كمسح الراس والطمانينه في الركوع اذا زاد على قدر الاقل هل يوصف الزياده بالوجوب قال قوم نعم لان نسبه الكل الى الامر واحد والامر في نفسه امر واحد هو امر ايجاب ولا يتميز البعض عن البعض فالكل امتثال والحق عدمه لان الواجب ما لا يجوز تركه وهذه الزياده يجوز تركها فلا تكون واجبه البحث الثاني في ان الامر بالشي نهي عن ضده ام لا اعلم ان هنا امرين احدهما لفظ والاخر معنى اما اللفظ فلا نعم الخلاف عند من لا يرى للامر صيغه واما من يرى ان للامر صيغه فلا خلاف في التغاير فاني لا اظن ان احدا لا يذهب الى اتحاد الصيغتين اذ لا شك في المغايره بين قولنا قم وبين قولنا لا تقعد فيجب رد الخلاف الى المعنى وهو ان قولنا قم هل مفهومان احدهما طلب القيام والثاني ترك القعود وعلى تقدير الدلاله على المفهومين فهل المفهومان متحدان او متغايران واما المعنى فهو مذهب القايلين بالكلام النفسي وهو ان طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود ام لا وهذا لا يمكن فرض الخلاف فيه في حق الله تعالى فان كلامه عند الاشاعره واحد هو امر ونهي ووعد ووعيد فلا يتطرق اليه التغاير اما في حقنا فهل طلب الحركه غير كراهه السكون وطلب تركه ام لا واذا عرفت هذا فنقول اختلف القايلون بالكلام النفساني من الاشاعره فمنهم من قال الامر بالشي نهي عن ضده بعينه وان طلب الفعل هو بعينه طلب ترك اضداده • واختاره القاضي ابو بكر اولا ومنهم من قال الامر بالشي يستلزم النهي عن اضداده • لان الامر هو عين النهي واختاره القاضي اخيرا ومنهم من منع ذلك مطلقا وهو اختيار الجويني والغزالي وقال بعضهم ان جوزنا تكليف ما لا يطاق كما هو مذهب ابي الحسن الاشعري فالامر بالفعل

لا يكون عين النهي عن اضداده ولا ملزوما لها بل جاز ان يومر بالفعل ويصدر في الحالة الواحدة فضلا
عن كونه غير منهي عنه والا لكان مستلزما ومنهم من قال الامر بالشي نهي عن ضده في الواجب دون
الندب اما المعتزلة فقالوا الامر بالشي ليس نهيا عن ضده ولا مستلزما له واختاره قاضي القضاة
والسيد المرتضى وقال ابو الحسين الخلاف هنا اما في الاسم او المعنى اما الاسم فان يسموا الامر نهيا على
الحقيقة وهو باطل لان اهل اللغة فرقوا بين الامر والنهي في الاسم فسموا هذا امرا وذلك نهيا واما
المعنى فمن وجهين احدهما ان يقال ان صيغة لا تفعل وهي النهي موجودة في الامر وهذا لا يقوله احد
فان الحس يدفعه والثاني ان يقال الامر نهي عن ضده في المعنى من حيث انه يحرم ضده وهذا
يكون من وجوه ا ان يقال صيغة الامر تقتضي ايقاع فعل ومنع من الاخلال به ومن كل فعل
منع من فعل المامور به فمن هذه الجهة يكون محرما للضد المامور به وهو صحيح لما تقدم من ان الامر
للوجوب ب ان يقال ان الامر يقتضي الوجوب لدليل سوى هذا الدليل فاذا تجرد الامر عن دلالة
تدل على ان احد اضداد المامور به تقوم مقامه في الوجوب اقتضى قبح اضداده اذ كل واحد منها مانع
من فعل المامور به وما منع من فعل الواجب فهو قبيح وهذا ايضا صحيح اذا ثبت ان الامر للوجوب ح
ان يقال ان الامر يدل على كون المامور به ندبا فيقتضي ان الاولى ان لا يفعل ضده كما ان النهي على طريق التنزيه
يقتضي ان الاولى ان لا يفعل المنهي عنه وهذا لا يابا القايلون بان الامر للندب غير انه لو سمي
الامر بالندب نهيا عن ضد المامور به لكنا منهيين عن النفع وغيره من المباحات لانا مامورين باضدادها
من الندب ان يقال الامر بالشي يقتضي حسنه او كونه ندبا وحسن الشي يقتضي قبح ضده او ان الامر يدل
يدل على ارادة المامور به وارادة الشي كراهة ضده او يستتبعها لا محالة كراهة ضده اما من جهة
الصحة او من جهة الحكمة والحكيم لا يكره الا القبيح وهذا كله باطل بالنوافل فانها حسنة ومرادة وليست
اضدادها قبيحة ولا مكروهة والاقرب ان نقول الامر بالشي كراهة ضده العام اعني الاخلال
به اما كراهة تحريم ان قلنا ان الامر للوجوب او كراهة تنزيه ان قلنا ان الامر للندب بشرط عدم العمل
عن الضد العام برهانه ان الوجوب ماهية مركبة من ضدين احدهما طلب الفعل والثاني المنع من الترك

ولا يتحقق المركب بدون تحقق اجزايه فيلزم من ثبوت الامر بالشي النهي عن تركه الذي هو طلب
تركه وايضا اما ان يمكن اجتماع الطلب الجازم مع الاذن بالاخلال او لا والاول محال لاستحالة الجمع
بين النقيضين والثاني هو المطلوب فانا لا نعني بقولنا الامر بالشي نهي عن ضده سوى ذلك واعلم
ان الخلاف هنا مع فريقين احدهما القايلون بعدم الاستلزام كالغزالي والمرتضى والثاني القايلون
بالاتحاد كالقاضي ابي بكر اما الاولون فقد احتجوا بان الامر بالشي قد يكون غافلا عن ضده والنهي
يستلزم الحضور فان امر ولم يكن ذاهلا عن اضداد المامور فلا يقوم بذاته زجر عن اضداده بكون
ترك اضداد المامور بفعل المامور لزم بحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور
على الاستحالة الجمع بين القيام والقعود فاذا قيل له قم فجمع كان ممتثلا لانه لم يومر الا بايجاد القيام
وقد وجد قال الغزالي من ذهب الى هذا المذهب لزمه فضايح الكعبي حيث انكر المباح وقال ما
من مباح الا وهو ترك الحرام فهو واجب فيلزمه وصف الصلوة بانها حرام اذا ترك بها الزكوة الواجبة ثم
اعترض نفسه بان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا يتوصل الى الشي الا بترك ضده فيكون
واجبا واجاب بانه واجب وانما الخلاف في ان ايجابه هل هو عين ايجاب المامور به او غيره
المنع من ايجاب الشي حال الغفلة عن تركه لما بينا من ان الوجوب ماهية مركبة من امرين احدهما
من الترك فلا يتحقق من دونه اما الاضداد الوجودية فانه يمكن الغفلة عنها وتلك لا تنافي
الشي لذاتها بل لكونها مستلزمة عدم ذلك الشي فالمنافاة بالذات انما هي بين الشي وبين ذلك
اللازم اما بينه وبينها فانها بالعرض سلمنا ان الامر بالشي قد يكون غافلا عن ضده لكن كان
الامر بالصلوة امر بمقدماتها وان اغفل عنها وفي هنا مثله على ان هذا انما يرد على ان هذا انما يرد
على من قال الامر بالشي نهي عن ضده مطلقا اما نحن حيث قيدنا ذلك بشرط حضور الضد فلا والتحقيق
ان الغزالي حكم بان الامر بالشي ليس نهيا عن ضده ولا يتضمنه ولا يستلزمه ومع ذلك اجاب عن اعتراضه
ذكره والالزام القطيع انما يتم لو قلنا ان المباح منهي عنه لذاته اما اذا قلنا انه منهي عنه لما يستلزمه من ترك
الواجب فلا امتناع فيه ولا استبعاد ايضا في تحريم الصلوة اذا استلزمت ترك واجب آخر وان كانت حسنة

لذاتها لامكان اجتماع الوجوب والتحريم بالنظر الى جهتين على ان الممتنع وجوب ما يمتنع واجبا اخر
واما القاضي ابو بكر فقد استدل بوجهين أ السكون عين ترك الحركة كما ان شغل الجوهر حيزا شغل له عن
مفارقته للحيز المشتغل عنه والقرب من المغرب عين البعد من المشرق فهو فعل واحد له اضافتان باحديهما
القرب بالنسبة الى المشرق وبالاخرى البعد بالنسبة الى المغرب وكون واحد بالاضافة الى حيز شغل والى
اخر تفريغ واذا كان السكون عين ترك الحركة كان طلب السكون عين طلب ترك الحركة فهو طلب واحد بالاضافة
الى السكون امر والى الحركة نهي ب لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما اما ان يتساويا
في صفات النفس ولا والاول المثلان والثاني اما ان يتنافيا بانفسهما اولا والاول الضدان والثاني
المختلفان ولو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا ولو كانا خلافين جاز وجود احدهما مع ضد الاخر وهو محال
لانه حكم الخلافين ويستحيل الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بعينه لانهما نقيضان او تكليف بغير
الممكن والجواب عن أ بالمنع من الاتحاد وكيف لا والسكون والحركة امران وجوديان فعدم احدهما
ليس هو وجود الاخر وعن ب لا يلزم من الخلاف جواز الامر بان يوجد احدهما مع ضد الاخر وان جاز
ذلك في بعض الصور اما في الجميع فلا ثم ذهب من الناس من طرد البحث في النهي فقال النهي عن الشيء امر
بضده وهو اختيار القاضي ابي بكر لما تقدم في وجهيه وبان النهي طلب ترك فعل والترك فعل
والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد وقد تقدم الجواب عن الوجهين وعن الثالث بالمنع من
كون الترك فعلا ولو سلم رجع النزاع لفظيا والمحققون ان النهي طلب الاخلال بالشيء وهو يستلزم
الامر بما لا يصح الاخلال بالمنهي عنه الا معه فان كان للمنهي عنه ضد واحد ولا يمكن الانصراف عنه
الا اليه كان النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه الا
الى واحد منها كان النهي في حكم الامر بها اجمع على البدل البحث الثالث في انه ليس تحقق العقاب
على الترك شرطا في الوجوب هذا مذهب القاضي ابي بكر خلافا للغزالي لوجهين أ العفو عندنا
جائز على ما بيناه في علم الكلام فلو كان العقاب على الترك شرطا في الواجب كان المعفو عنه غير واجب
وهو باطل بالاجماع ب الواجب يتحقق عند المنع من الاخلال ويكفي فيه ترتب الذم على تركه وان

لم يحصل عقاب ومن العجب ان الغزالي يزيف حد الواجب بانه الذي يعاقب على تركه ورجح انه الذي
يذم على تركه وان لم يحصل عقاب ومن العجب ان الغزالي يزيف حد الواجب بانه الذي يعاقب على تركه
ورجح انه الذي يذم على تركه ثم ذكر عقيبه بلا فصل ان الوجوب ماهية لا تتحقق الا بترجيح الفعل على
الترك والترجيح لا يحصل الا بالعقاب وهذا تناقض ظاهر البحث الرابع في ان الوجوب اذا نسخ هل يبقى
الجواز لا اختلف الناس هنا فقال الغزالي اذا نسخ الوجوب لا يلزم الجواز لا اختلف الناس هنا فقال
الغزالي اذا نسخ الوجوب لا يلزم الجواز وقال فخر الدين الرازي يلزم بقاؤه والتحقيق ان نقول الجواز اما ان يعني
به الاذن في الفعل مطلقا او نعني به ما يتساوى فعله وعدمه ويخير فيه بينهما فان اريد به الثاني
فالحق مع الغزالي لان الوجوب والجواز حينئذ حقيقتان متضادتان لا يلزم من رفع احدهما ثبوت الاخرى
ولا عدمها فاذا نسخ الوجوب بقي الحكم كما كان اولا قبل الوجوب من تحريم او اباحة وصار الوجوب بالنسخ في حد
العدم اولا وان اريد به الاول فالحق ذلك ايضا لنا ان الوجوب ماهية مركبة من الاذن في الفعل
والمنع من الترك ورفع المركب قد يكون برفع احد جزئيه وقد يكون برفعهما معا فرفع الوجوب تارة
يوجد معه الاذن في الفعل اذا كان رفعه برفع المنع من الترك وقد لا يوجد اذا كان رفعه برفع الاذن
في الفعل او برفع الجزئين معا فنسخ الوجوب لا يستلزم بقاء الجواز وايضا الجواز الذي جعل جزءا من الواجب
جنس لا يدخل في الوجود الا مع فصل يقومه وهو اما الحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه كما في
المندوب والمباح فيستحيل بقاؤه بدون احد هذين القيدين واذا ارتفع الفصل ارتفعت حقيقة الجنس
المقيدة به احتج فخر الدين بان المقتضي للجواز قائم والمعارض الموجود لا يصلح ان يكون مزيلا فوجب بقاء الجواز
اما ان المقتضي للجواز قائم فلان الجواز جزء الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لمفرداته اما الاولى فلان الجواز
رفع الحرج عن الفعل والوجوب رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك ولا شك في ان مفهوم الاول
جزء من الثاني واما الثانية فلان المركب هو تلك المفردات فالمقتضي له مقتض لها لا يقال المقتضي للمركب مقتض
لمفرداته حال اجتماعها فلم قلت انه مقتض حالة الانفراد لانا نقول تلك المفردات من حيث انها هي
عين ومن حيث انها منفردة غير ونحن لا ندعي انها من حيث هي منفردة داخلة في المركب لتعاندهما [illegible]

لذاتها لامكان اجتماع الوجوب والتحريم بالنظر الى جهتين على ان المسع وجوب ما يمتنع واجبا اخر

واما القاضي ابو بكر فقد استدل بوجهين ا السكون عين ترك الحركة كما ان شغل الجوهر بحيز اسفل عين الله

مفارقته للحيز المستعمل عنه والقرب من المغرب عين البعد من المشرق فهو فعل واحد له اضافتان لحكمها

القرب بالنسبة الى المشرق والاخرى البعد بالنسبة الى المغرب وكون واحد بالاضافة الى حيز شغل و الى

اخر يفرغ واذا كان السكون عين ترك الحركة كان طلب السكون عين طلب ترك الحركة فهو طلب واحد بالاضافة

الى السكون امر والى الحركة نهي ب لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما اما ان يتساويا

في صفات النفس او لا والاول المثلان والثاني اما ان يتنافيا بانفسهما او لا والاول الضدان والثاني

المختلفان ولو كانا مثلين وضدين لم يجتمعا ولو كانا خلافين جاز وجود احدهما مع ضد الاخر ولازم

لانه حكم الخلافين ويستحيل الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان او تكليف بغير

الممكن والجواب عن ا بالمنع من الاتحاد وكيف لا والسكون والحركة امران وجوديان فعدم احدهما

ليس هو وجود الاخر وعن ب لا يلزم من الخلاف جواز الامر بان يوجد احدهما مع ضد الاخر وان جاز

ذلك في بعض الصور اما في الجميع فلا ثم ان من الناس من طرد البحث في النهي فقال النهي عن الشيء امر

بضده وهو اختيار القاضي ابي بكر لما تقدم في وجهيه وبان النهي طلب ترك فعل والترك فعل

والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد وقد تقدم الجواب عن الوجهين وعن الثالث بالمنع من

كون الترك فعلا ولو سلم رجع النزاع لفظيا ثم المحققون ان النهي طلب الاخلال بالشيء وهو يستلزم

الامر بما لا يصح الاخلال بالمنهي عنه الا معه فان كان للمنهي عنه ضد واحد ولا يمكن الانصراف عنه

الا اليه كان النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه الا

الى واحد منها كان النهي في حكم الامر بها اجمع على البدل البحث الثالث في انه ليس يحقق العقاب

على الترك شرطا في الوجوب هذا مذهب القاضي ابي بكر خلافا للغزالي لوجهين ا العفو عندنا

جائز على ما بيناه في علم الكلام ولو كان العقاب على الترك شرطا في الواجب كان العفو عنه عزرا

وهو باطل بالاجماع ب الواجب يتحقق عند المنع من الاخلال ويكفي فيه ترتب الذم على تركه وان

لم يحصل عقاب ومن العجب ان الغزالي يزيف حد الواجب بانه الذي يعاقب على تركه ورجح انه الذي

يذم على تركه وان لم يحصل عقاب ومن العجب ان الغزالي يزيف حد الواجب بانه الذي يعاقب على تركه

ورجح انه الذي يذم على تركه ثم ذكر عقيبه بلا فصل ان الوجوب ماهية لا يتحقق الا بترجيح الفعل على

الترك والترجيح لا يحصل الا بالعقاب وهذا تناقض ظاهر البحث الرابع في ان الوجوب اذا نسخ هل

الجواز لا اختلف الناس هنا فقال الغزالي اذا نسخ الوجوب لا يلزم الجواز لا اختلف الناس هنا فقال

الغزالي اذا نسخ الوجوب لا يلزم الجواز وقال فخر الدين الرازي يلزم بقاؤه والتحقيق ان نقول الجواز اما ان يعني

به الاذن في الفعل مطلقا او يعني به ما يتساوى فعله وعدمه وخير فيه بينهما فان اريد به الثاني

فالحق مع الغزالي لان الوجوب والجواز حينئذ حقيقتان متضادتان لا يلزم من رفع احدهما ثبوت الاخر

ولا عدمها فاذا نسخ الوجوب بقي الحكم كما كان اولا قبل الوجوب من تحريم او اباحة وصار الوجوب بالنسخ في حيز

العدم اولا وان اريد به الاول فالحق ذلك ايضا لنا ان الوجوب ماهية مركبة من الاذن في الفعل

والمنع من الترك ورفع المركب قد يكون برفع احد جزئيه وقد يكون برفعهما معا ورفع الوجوب تارة

يوجد معه الاذن في الفعل اذا كان رفعه برفع المنع من الترك وقد لا يوجد اذا كان رفعه برفع الاذن

في الفعل او برفع الجزئين معا فنسخ الوجوب لا يستلزم بقاء الجواز وايضا الجواز الذي جعل جزءا من الواجب

جنس لا يدخل في الوجود الا مع فصل يقومه وهو اما الحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه كما في

المندوب والمباح فيستحيل بقاؤه بدون احد هذين القيدين واذا رفع الفصل ارتفعت حقيقة الجنس

المقيدة به احتج فخر الدين بان المقتضي للجواز قائم والمعارض الموجود لا يصلح ان يكون مزيلا فوجب بقاء الجواز

اما ان المقتضي للجواز قائم فلان الجواز جزء الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لمفرداته اما الاولى فلان الجواز

رفع الحرج عن الفعل والوجوب رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك ولا شك في ان مفهوم الاول

جزء من الثاني واما الثانية فلان المركب هو تلك المفردات فالمقتضي له مقتض لها لا يقال المقتضي للمركب مقتض

لمفرداته حال اجتماعها فلم قلت انه مقتض حالة الانفراد لانا نقول تلك المفردات من حيث انها هي

عين ومن حيث انها مفردة غير ونحن لا ندعي انها من حيث هي مفردة داخلة في المركب لتمادي قياس الامر

والتركيب بل انهما من حيث هي هي داخله في المركب فالمقتضي للمركب مقتض لها من حيث هي هي واما ان
المعارض لا يصلح مزيلا فلان المعارض يقتضي زوال الوجوب والوجوب ماهيه مركبه فيكون في
زوالها زوال احد قيودها اي يكفي في زوال الوجوب ازاله الحرج عن الترك ولا حاجه الى ازاله
جواز الفعل والجواب ماهيه مركب فيكفي في زوالها زوال احد قيودها اي يكفي في زوال الوجوب
ازاله الحرج عن الترك ولا حاجه الى ازاله جواز الفعل والجواب ان ما ذكره ليس بجيد للمنع من بقاء
الجواز الذي هو الجنس الشامل للواجب والمباح لما بينا من ان رفع المركب قد يكون برفع جزء معا
ومن بقاء المقتضي لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا قوله يكفي زوال احد الجزئين قلنا
مسلم لكن لا يلزم القطع ببقاء الاخر لجواز ان يكون رفع المركب برفعه او برفعه مع الاخر المبحث
الخامس في التضادين واجب الفعل وجائز الترك هذا الحكم ظاهر فان العقل قاض بالتضاد
بينهما لان الواجب ما لا يجوز تركه فكيف يجامع جائز الترك ولان الواجب مطلوب فيكون راجحا
ولا ترجيح في المباح وقد خالف هنا فريقان احدهما الكعبي واتباعه فانهم قالوا المباح واجب لان
المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فيكون المباح واجبا والجواب المباح ليس عين ترك الحرام
بل هو شيء يحصل به وبغيره ترك الحرام ولا يلزم من كون الترك واجبا ان يكون الشيء المعين الذي يحصل
به وبغيره الترك واجبا لتحقق الترك بغيره اعترض بان ترك المحرم لا يتم الا باحد اضداده التي من جملتها
التلبس بالمباح وذلك يستلزم وجوب احد الاضداد غير معين بل بتعيين المكلف له لكن
لا حديث في وجوبه بعد التعيين فما فعله المكلف فهو واجب قطعا كما في الخصال ولا خلاص
عنه الا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به وفيه نظر لامكان ترك الحرام بنفي الفعل فان العاقل
لا يجب ان يكون متلبسا بالفعل او بضده وقد الزم بامرين احدهما خرق الاجماع الدال على انقسام
الاحكام الى الخمسه الثاني كون الصلوة حراما اذا ترك بها واجبا آخر وله الجواب عن الاول بحمله على
القسمه بالنسبه الى ذات الفعل لا بالنسبه الى ما يستلزمه وعن الثاني بالتزامه ولا استبعاد فيه
بالنظر الى   والتحقيق ان نقول الواجب وغيره من الاحكام اما ان يعتبر على مذهب المعتزله

او على مذهب الاشاعره وعلى كلا التقديرين لا يلزم وجوب المباح اما على مذهب المعتزله فلان
الواجب هو ما اشتمل على مصلحه خاليه عن امارات المفسده بحيث لو اخل به المكلف استحق الذم وترك
الحرم وان كان واجبا لكن لا يلزم اشتمال كل واحد من جهاته على وجه الوجوب لان المباح وان
حصل به ترك الحرام لا يلزم وجوبه لجواز اشتماله على وجه مانع عن الوجوب واما على مذهب الاشاعره
فلان الواجب هو ما امر الشارع بايقاعه امرا مانعا من النقيض وترك الحرام وان حصل بالمباح
لكن لا يجب ان يكون مامورا به من حيث حصول الامر بالكلي لجواز ان يكون حاصلا في جزئي
آخر الفريق الثاني جماعة من الفقهاء حيث حكموا بان الصوم واجب على المريض والمسافر والحائض
وما ياتون به عند زوال العذر يكون قضاء لما وجب والحق منع ذلك فان الوجوب ينافي جواز
الترك بل وجوبه ثابت هنا فكيف يجب الفعل والترك احتجوا بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه اوجب على كل من شهد الصوم ولانه ينوي قضاء رمضان وتسميته قضاء يعطي سبق الوجوب
ولانه لا يزيد عليه ولا ينقص منه فيكون بدلا عنه ككفارات المتلفات والجواب ان ما ذكرتم
ظاهر وما ذكرناه قطعي فيكون راجحا لان المقصود من الوجوب المنع من الترك فلو استدللنا
بالظواهر والاقيسه على اثبات المنع من الترك عند تسويغه لكنا قد تمسكنا بالظني على اثبات
الجمع بين النقيضين على انا نمنع العموم والتسميه لسبق سبب الوجوب لا نفسه والبدليه لا
تعطي وجوب المبدل عنه لو سلمت فروع أ قال القاضي ابو بكر وجماعة من الاشاعرة ان المندوب
مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي من الحنفيه والتحقيق ان نقول ان جعلنا الامر حقيقه في
الوجوب لم يكن المندوب مامورا به حقيقه وان جعلناه حقيقه في مطلق الترجيح كان مامورا فالنزاع
لفظي ب قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المندوب تكليف لانه لا يخلو من كلفه
ومشقه فانه سبب الثواب بفعله وربما كان ذلك اشق عليه من الفعل وخالفه الباقون
لان التكليف انما يكون لما فيه كلفه ومشقه والمندوب مساو للمباح في التخيير بين الفعل
والترك فلا يكون تكليفا كالمباح والجواب عما قاله ابو بكر من ان يكون حكم الشارع على الفعل بكونه

سببا للثواب تكليفا لانه اما بالفعل رغبة في الثواب الذي هو مسببه كان مستقا وان تركه شق عليه
ما فاته من الثواب وهو خلاف الاجماع والتحقيق انا ان اراد بالتكليف ما هو سبب المشقة ورد
عليه ما قالوه وان يكون الامر فيه تكليفا وان اراد ما يحصل المشقة بفعله لم يرد لان الحكم بالبعض
ليس من فعلنا   اختلفوا في المندوب هل يصير واجبا بالشروع فيه فعند ابي حنيفة انه يصير
واجبا بالشروع خلافا للشافعي والامامية لنا قوله عم الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء
افطر ولانا نعرض البحث فيما اذا نوى صوما منذورا بالحجر لتركه فعند الشروع يجب ان يقع الصوم على هذا
الوجه لقوله عم ولكل امرء ما نوى ولانه لم يكن واجبا قبل الفعل فكذا حاله عملا بالاستصحاب قال الاستاذ
ابو اسحق المباح داخل تحت التكليف والحق خلافه كما ذهب اليه الباقون لان التكليف مطلوب فيه الفعل
ولا بد فيه من الترجيح ولا ترجيح في المباح ولان التكليف ماخوذ من الكلفة والمشقة ولا مشقة
في المباح لكونه مخيرا بين الفعل والترك احتج بانه قد ورد التكليف باعتقاد اباحته فيكون تكليفا
والجواب الاعتقاد مغاير للفعل فالتكليف بالاعتقاد ليس تكليفا بالمباح فان جعله مكلفا
بهذا الاعتقاد كان مغايرا للمصطلح ونزاعا في العبارة ح اختلفوا في المباح هل هو حسن
والحق ان الحسن ان كان هو ما يدفع الحرج في فعله وتركه او انه الذي لفاعله ان يفعله او
انه ما لا مدح فيه ولا ذم فهو حسن بهذا الاعتبار وان اريد به ما يستحق فاعله بفعله التعظيم
او الثواب فليس من هذا الباب د اختلفوا في المباح هل هو من الشرع ام لا فنفاه قوم اذ المباح
ما لا حرج في فعله وتركه وذلك معلوم قبل الشرع فلا يكون منه بل يكون اباحته تقريرا للنفي
الاصلي لا تغييرا والتحقيق ان النزاع لفظي فان المباح ان عني به ما لا يتعلق بفعله ولا بتركه ذم و
عقاب فليس حكما شرعيا لحصول حكم غير الذي كان مستمرا قبل الشرع فليس لذلك بل الاباحة
تقرير لا تغيير وان عني بكونه شرعيا ان كلام الشارع دال على حقيقته فهو كذلك لان الاباحة الشرعية
تحقق باحد امور ثلاثة ١ ان يقول الشارع ان شئتم فافعلوه وان شئتم فلا تفعلوه ب ان يرد
اخبارا على انتفاء الحرج في الفعل والترك ج ان لا يتكلم الشارع فيه بامر لكن ينعقد الاجماع مع

ذلك

ذلك بان ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف مخير فيه د اختلفوا في المباح هل هو داخل في مسمى
الواجب ام لا والحق ان النزاع لفظي فان المباح ان عني به ما لا حرج في فعله فهو جنس للواجب والمباح بالمعنى
الاخص ويكون داخلا في الواجب وان عني به ما لا حرج في فعله ولا تركه فهو مضاد ومباين للواجب احتجوا
باطراد العادة في اطلاق الجائز على الواجب لقولهم صلوة جائزة وصوم جائز فلولا الدخول لزم الاشتراك
او المجاز والجواب يلزمكم في ترك الحرام حيث يقال الحرام جائز الترك ومسمى الجائز غير متحقق هنا فيلزم المجاز او
الاشتراك وفيه نظر لعود الجواز هنا الى الواجب فان ترك الحرام واجب والتحقيق ان الجواز هنا وفي
الصلوة والصوم بالمعنى الاعم يقال في مقابلة الممنوع منه في الصلوة والصوم الفصل الرابع
في المامور به وفيه مباحث البحث الاول في امتناع التكليف بالمحال اختلف الناس في ذلك فذهب
العدلية كافة الى امتناعه وقالت الاشاعرة كافة بجوازه ثم اختلفوا في الوقوع فذهب ابو الحسن الاشعري
تارة الى عدم وقوعه وتارة الى وقوعه وكلاهما قول لاصحابه مع انه يلزمه الوقوع وقال بعضهم المحال ان
كان لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس واتحاد القديم واعدامه استحال التكليف به وان كان
لغيره جاز التكليف به واختاره الغزالي وقد هرب من مقالة شيخه ابي الحسن لما فيها من الشناعات العظيمة
ويلزمه الوقوع فيها على ما ياتي تقريره لنا وجوه ١ انا نعلم قطعا نسبة من كلف الاعمى نقط المصاحف
والزمن الطيران في السماء والاسود زوال سواده والعاجز نقل الكواكب عن مواطنها الى السفه و
الجهل والله تعالى منزه عن ذلك واي عاقل يرتضي لنفسه نسبة المخلوق عن امر لقبحه وينسبه الى الله
تعالى مع نقص المخلوق وكمال الخالق ب المحال غير متصور وكلما لا يكون متصورا لا يكون مامورا به اما
المقدمة الاولى فلانه لو كان متصورا لكان متميزا ولو كان متميزا لكان ثابتا فالاثبوت له لا متميز له وما لا
يكون متميزا لا يكون متصورا واما الثانية فلان غير المتصور لا يكون في العقل اليه اشارة والمامور به مشار اليه في
العقل والجمع بينهما متناقض ج لو جوزنا الامر بالمحال لكان يستدعي الحصول لانه معنى الطلب ولا
يصح لانه لا يتصور وقوعه ويستدعي حصوله وعدمه لانه لو تصور منفيا لزم تصور الامر على خلاف ماهيته

لابقال لو لم نتصور لم نعلم حالة الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره لانا نقول الجمع المتصور
جمع المختلفات وهو المحكوم بنفسه ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا لايقال تصوره ما
للحكم عليه لانا نقول فيكون في الخارج مستحيل ولا مستحيل في الخارج وايضا يكون الحكم على ما ليس مستحيل
وايضا الحكم على الخارج يستدعي تصور الخارج ه قوله تعم لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل
عليكم في الدين من حرج ولا حرج اعظم من التكليف بالمحال و التكليف بغير المقدور ظلم فان تكليف
الانسان بسكون الكواكب او خرق الافلاك وايجاد مثلها او ايجاد مثل القديم الى غير ذلك من المستحيلات
من اعظم الظلم واكبره فيكون الله تعم منزها عنه لقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما الله يريد ظلما
للعباد وقوله ولا يظلمون فتيلا ولا يظلمون نقيرا ولا يظلم ربك احدا لا ظلم اليوم ان الله لا يظلم مثقال
ذرة الى غير ذلك من الايات الدالة على تنزيه الله تعم عن الظلم اجيب المخالف بوجوه ا الله تعم كلف الكافر
بالايمان وهو محال منه والا لزم انقلاب علمه تعم جهلا على تقدير وقوعه وانقلاب العلم جهلا محال والمستلزم
للمحال لا شك في كونه محالا ب انه تعم اخبر عن قوم معينين انهم لا يؤمنون لقوله في قصة نوح انه لن يؤمن
من قومك الا من قد امن وقوله تبت يدا ابي لهب وقوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم
تنذرهم لا يؤمنون لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فلو امن هؤلاء لانقلب خبر الله تعم كذبا والكذب
عليه محال لادائه الى الجهل والحاجة ولذاته كما تقوله الاشاعرة والمودي الى المحال محال فصدور الايمان
عن اولئك يكون محالا ج انه تعم كلف ابا لهب بالايمان ومن جملته تصديق الله تعم في جميع ما اخبر
ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بانه يؤمن بانه لا يؤمن وهو تكليف بالجمع بين الضدين
د صدور الايمان عن العبد يتوقف على الداعي وهو مخلوق لله تعم ومتى حصل الداعي وجب الفعل و
حينئذ يلزم الجبر وهو تكليف ما لا يطاق اما المقدمة الاولى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك لزم الجبر وان
تمكن فان لم يتوقف ترجيح الفاعل على التاركية على مرجح لزم ترجيح احد الطرفين المتساويين لا لمرجح وهو
محال وان توقف فان وجب الفعل فذلك المرجح ان كان من فعله لزم الجبر وان كان من غيره عاد البحث ولزم

عاد البحث وتسلسل ه التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان
احدهما على الاخر فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق لان حال الاستواء يمتنع الرجحان فالتكليف به يكون
تكليفا بالمحال وان كان الثاني فان توجه بالراجح كان تكليفا بالواجب وهو تكليف ما لا يطاق فان
الواجب يستحيل ان يستند وقوعه الى شيء اخر ويمتنع انقطاعه بفاعل فالامر به امر بما لا يطاق وان توجه بالمرجوح
كان تكليفا بالممتنع لاستحالة وقوع ذلك الطرف حال التساوي فحال المرجوحية اولى بالامتناع وهو تكليف
ما لا يطاق و افعال العباد مخلوقة لله تعم فيستلزم تكليف ما لا يطاق اما الصغرى فلانها لو كانت
مخلوقة للعبد لكانت معلومة له والتالي باطل لانا نعلم انتفاء العلم باجزاء الحركة الصادرة عنا وباجزاء المسافة ومقادير
السكنات المتخللة بينها فالعدم قبله واما الكبرى فلان العبد قبل ان يخلق الله تعم فيه الفعل يستحيل منه
تحصيل الفعل واذا خلق فيه الفعل استحال منه الامتناع وعلى التقديرين لا قدرة لا يقال ان القدرة وان
انتفت لكن الله تعم اجرى عادته بخلق الفعل عند اختياره وعدمه عند عدم اختياره فيكون للعبد
اختيار لانا نقول الكلام في فاعل الاختيار كالكلام في فاعل الفعل ز الامر موجود قبل الفعل والقدرة لا
توجد قبله فالامر قد وجد عند عدم القدرة وهو تكليف ما لا يطاق اما الصغرى فلان الكافر
مكلف بالايمان واما الكبرى فلان القدرة عرض فلو بقيت لزم قيام العرض بمثله ولان القدرة
صفة متعلقة فلا بد لها من متعلق والمتعلق اما المعدوم او الموجود والاول محال لانه نفي محض مستمر
والنفي لا يكون مقدورا وكذا المستمر اولى بان لا يكون مقدورا واذا كان موجودا ثبت ان القدرة لا توجد
الا عند وجود الفعل ح لو كان العبد قادرا على الفعل لكان اما قادرا حال وجود الفعل او قبله و
الاول محال لاستحالة تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان القدرة المتقدمة ان كان لها اثر في الفعل حال
تقدمها كان تاثير القدرة في المقدور حاصلا في الزمان الاول ووجود الفعل غير حاصل في الزمان
الاول فتاثير القدرة في المقدور مغاير لوجود المقدور ثم ننقل الكلام الى ذلك المغاير فنقول المؤثر اما ان
يؤثر في ذلك المغاير حال وجوده او قبله فان الاول كان ايجادا للموجود وان كان الثاني تسلسل وان
لم يكن لها اثر في الزمان المتقدم وثبت انه لا اثر لها في المقارن فلا اثر لها البتة فليس للعبد قدرة اصلا

ط الامر بالمعرفة ثابت لقوله تعـ فاعلم فاما ان يتوجه على العارف بالله تعـ او على غيره والاول محال و
الا لزم تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين والثاني كذلك لان غير العارف بالله تعـ ما دام غير عارف
استحال ان يعرف ان الله تعـ امره بشيء لان العلم بانه امره مشروط بالعلم به واذا استحال ان يعرف ان
الله امره كان توجه الامر عليه في هذه الحالة توجيها للامر على من يستحيل ان يعلم ذلك الامر وهو تكليف
ما لا يطاق ي الامر بالنظر ثابت لقوله تعـ قل انظروا او لم يتفكروا وذلك تكليف ما لا يطاق لما
ان التصور غير مقدور والقضايا الضرورية كذلك فالنظرية كذلك وحينئذ لا يكون النظر والفكر
مقدورا اما مع عدم القدرة على اكتساب التصور ولان المكتسب لها اما ان يكون معلوما له حال
الطلب اولا والاول تحصيل الحاصل والثاني يكون غير خاطر بباله والذهن غافل عنها فلا يكون طالبا
للعلم الضروري فان القادر اذا كان غافلا عن شيء استحال ان يحاول تحصيله لا يقال انها متصورة من
وجه دون اخر لانا نقول الوجهان متغايران فالمعلوم تمامه فلا يطلب لانه تحصيل الحاصل والمجهول مجهول
تمامه فلا يطلب وان اثبت كون التصورات غير مكتسبة وكذا البديهيات لان تصورا بها ان كفت
في الحكم كان حصوله عقيب حصولها واجبا ليس باختيار القادر وان لم يكف افتقرت الى وسط فلا
يكون بديهيه هذا خلف والبديهيات غير مقدورة فتكون النظريات كذلك لان لزومها عن
الضروريات اما ان يكون واجبا فلا تكون مقدورة او لا يكون واجبا فلا تكون يقينية لانا اذا
استدللنا بدليل مركب من مقدمات ولم يجب المطلوب عنها كان اعتقاد وجوب ذلك المطلوب في
هذه الحالة اعتقادا تقليديا لا يقينيا والجواب عن ا منع استحالة الايمان من الكافر وان حصوله يقتضي
الى انقلاب علم الله تعـ جهلا وذلك لان العلم تابع للمعلوم يتعلق به على ما هو عليه فان كان الشيء
واقعا تعلق العلم بوقوعه وان كان غير واقع تعلق العلم بعدمه والايمان ان وقع علمنا بان الله
تعـ كان في الازل عالما بوقوعه وان فرضناه غير واقع تعلق العلم بعدمه والايمان ان وقع علمنا
بان الله تعـ كان في الازل عالما بوقوعه وان فرضناه غير واقع تعلق العلم بعدمه والايمان ان وقع
لزم القطع بان الله تعـ علم عدم وقوعه ففرض الايمان بدلا عن الامر لا يقتضي تغير العلم بل يقتضي

ان يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بالكفر ب الايمان في نفسه ممكن
قبل العلم بعده فلو انقلب واجبا بسبب العلم لكان العلم مؤثرا في المعلوم وهو محال فان العلم تابع
فلا يؤثر في متبوعه ج سلمنا الوجوب لكنه وجوب الكفر حصل بعد فرض العلم فلا يؤثر في الامكان
الذاتي ولا القدرة كما ان فرض المعلوم يوجب وجوبا لاحقا ولا يؤثر في امكان الطرف الاخر و
الاصل في ذلك ان العلم والمعلوم متطابقان والاصل في هذا التطابق المعلوم ولا فرق بين
فرض الشيء وفرض مطابقه ولا ينافي ذلك تاخر المعلوم عن العلم فان العلم حكاية والحكاية قد تتقدم
زمانا وتتاخر وهي متاخرة على التقديرين بالذات عن المحكي وكذا العلم السابق د ان هذا الدليل
ينفي قدرته تعـ لان ما فعله الله تعـ لا بد وان يكون معلوم الوقوع فيستحيل عدم وقوعه وحينئذ
لا يكون الترك ممكنا ويكون الفعل واجبا فلا يقع مقدورا فيلزم ان لا يقدر الله تعـ على شيء
وهو باطل قطعا ه لو وجب معلوم الوقوع وامتنع معلوم العدم لم يبق فرق بين حركاتنا الاختيارية
الاضطرارية ولما حكم كل عاقل بالفرق بين حركتنا يمنة ويسرة بحسب اختياره وبين حركته حال السقوط من
شاهق وبين حركتنا وحركة الاشجار بالرياح وحركة الحجر حال هبوطه من حيث انه لا يكون ذلك باختيارنا
علمنا بطلان ما قلتموه لانه استدلال في معارضة ما علم بطلانه بالضرورة فكان كشبه السوفسطائية
و لو كان معلوم الوقوع واجبا لكان العالم واجب الوجود في الوقت الذي علم الله تعـ انه يوقعه فيه والواجب
مستغني عن المؤثر فيكون بحدوثه مستغنيا عن المؤثر فيلزم ان لا يفتقر العالم الى مؤثر ولا غيره من الحوادث
وذلك يوجب نفي القادر المختار وهو كفر ز تعلق العلم به اما ان يكون سببا لوجوبه او لا يكون والاول يقتضي
ان يكون العلم قدرة وارادة اذ معنا هما الامر الذي باعتباره يرجح الوجود على العدم فيصير العلم عين القدرة
والارادة فيلزم انقلاب الحقائق وهو محال وان لم يكن سببا سقط دليلكم لا يقال لانا نقول العلم عين القدرة
على ان المعلوم صار واجب الوقوع عند تعلق العلم به ح لو اقتضى ما ذكرتموه امتناع الايمان من الكافر
لكان بالنظر الى العلم لا الذات فلم قلتم ان المحال لذاته يجوز ورود الامر به ط هذا الدليل يقتضي ان يكون كل
تكليف بما لا يطاق ولم يذهب اليه احد وان كان لازما للمجبرة الا انهم ينكرونه باللسان فما يجيبون عن الدليل

لايقول به الخصم ظاهرا وما نقوله لا يسحه فيكون ساقطا اعترض بانا وان لم نعلم ان علم الله تعالى
تعلق بالايمان زيدا وبكفره لكنا نعلم ان علمه تعالى تعلق باحدهما على التعيين وذلك العلم وذلك كان حاصلا
في الازل فلو لم يحصل متعلقه لزم انقلاب العلم جهلا وهو محال لامتناع الجهل على الله تعالى وتغير الشيء في
الماضي ونحن ندعي استحالة خلاف المعلوم وان لم يكن العلم موثرا ولا يلزم نفي قدرته تعالى لان العلم بالوقوع
تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة والارادة فلا يكون الفرع منافيا للاصل بل يتعلق علمه به على الوجه المخصوص
يكشف عن ان قدرته وارادته تعلقتا به على ذلك الوجه والجواب الذي جعلتموه لازما ان يعنيتم به عدم تمكن
العبد من فعل خلاف معلوم الله تعالى فلم قلتم انه محال ولا يلزم ايجاب العالم وقت حدوثه لان الوقوع اصل للعلم
به وهو تبع القدرة والارادة والفرع لا ينفي عن الاصل ليس سبب الوجود لكنه كاشف عن الوجوب قوله
هذا لا يدل على جواز الجمع بين الضدين قلنا بلى لان علمه الله تعالى بعدم ايمان زيد ينافي وجود ايمانه وقد
امره بادخال الايمان في الوجود حال العلم بعدمه فقد كلفه بالجمع بين المتناقضين قوله يقتضي ان يكون تكليف
فهو بما لا يطاق قلنا الدلائل القاطعة لا تندفع بامثال هذه والجواب لا فرق بين العلم الازلي والحادث في
امتناع انقلابهما واستحالة الوقوع بخلافها ولما كان العالم الحادث غير مقتض للايجاب السابق ولا يخرج
للشيء عن حكم الامكان الذاتي كان الازلي كذلك وانقلاب العلم جهلا لازم للايمان بعد فرض العلم بالكفر
هو في الحقيقة فرض الكفر فالمحال الناشئ من فرض الكفر بدلا عن الايمان لا منه ومن فرض شيئا او نقيضه ولا يلزم من
استلزام المجموع المحال استلزام جزء منه معين لذلك المحال ومن العجايب اعترافهم بان العلم الازلي بالوقوع الحال
يتبع للوقوع في حق الله تعالى دون حق العبد واي فارق بينهما وهل يرتضي العاقل لنفسه الاعتذار في مثل هذه
الصيغة بمثل هذا وهذا قالوا ان تعلق العلم بايجاد زيد يكشف عن ان قدرة زيد وارادته تعلقتا به على ذلك
الوجه كما قالوا في فعله تعالى والجواب الذي استبشره وادعى امكانه يقتضي ان يكون هناك خبر يمتنع الوقوع وليت
شعري ما ذلك الخبر هل هو غير عدم قدرة العبد وان فعله يجري مجرى سقوط الحجر الى اسفل ثم اعتذاره عن
نفي الايجاب وقت حدوث العالم بكون العلم تابعا ان في حق العبد كما بيننا وكون العلم كاشفا عن الوجوب يلزم
سبق الوجوب من غير فرض العلم وهو محال لاستلزامه نفي القدرة عن الله تعالى وعن العبد حال فرض الخلو عن العلم ولما

اعترف بان العلم لا يقتضي الايجاب وحيث انه تابع فلا يزيل حكم متبوعه وهو القدرة التي هي اصل
الفعل لم يلزم جواز الجمع بين الضدين في الامر بالايمان مع العلم بعدمه واي دليل قاطع اقتضى كون التكليف
باسرها تكليفا بما لا يطاق والجواب عن ح بالمنع من الاخبار بعدم ايمان والوعد بانه سيصلى نارا لا
يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي عم لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ونقول انه يصلى النار
على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن اي بتقدير عدم هداية
الله تعالى لهم الى ذلك وذلك لا يدل على عدم الاخبار بعدم الايمان مطلقا وكذا باقي الايات سلمنا
لكن منع الوجوب السابق لمجرد الاخبار واللاحق لا يؤثر في القدرة كالعلم سلمنا لكن تبع الهم طلب
تصديق النبي عم فيما اخبر به من عدم تصديقهم بتوبه لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد
التكليف وهو الجواب عن ح مع انا لو سلمنا ان التصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه من الايمان لم
يلزم منه امره بتصديق هذا الخبر عينا اذ ما هو من الايمان من التصديق لجاز ان يكون مجملا وعن د
بالمنع من الافتقار الى الداعي فان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح كما في الهارب من السبع
اذا عن له طريقان والعطشان اذا حضره قدحان والجايع اذا قدم اليه رغيفان سلمنا لكن
الداعي هو العلم بما في الفعل من المصلحة وهذا العلم ان كان ضروريا فمن الله تعالى وان كان كسبيا كان مستندا
الى العبد بواسطة اختياره المستند الى علمه ولا يلزم الجبر على تقدير عدم التمكن من الترك اذا كان الوجوب
مستندا الى القدرة والداعي وقع ذلك فهو وارد في حق الله تعالى وعن ه ان التكليف وارد حال الاستواء
بان يوقعه حال الرجحان والتكليف بالمحال انما يلزم لو قلنا انه مكلف حال الاستواء بان يوقعه في
تلك الحال ونحن لا نقول به وهو ايضا وارد في حق الله تعالى على انا نمنع الجبر على تقدير الوجوب المستند الى
الداعي وعن و ان العلم الاجمالي كاف في التاثير وهو حاصل في حق العبد وعن بان القدرة معدومة
والعرض يقوم بالعرض كالسرعة والحركة على انا نمنع كون البقاء عرضا سلمنا لكن القدرة تقدم ما لا
يوجد اخرى في الحال الثاني وهكذا ولو كان متعلق القدرة موجودا لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
وهو باطل قطعا مع ان ذلك وارد في حقه تعالى وعن ز ان القدرة يوجد متقدمه وتسمى تمامه للفعل

فالقادر في الوقت الاول قادر على ان يوجد الفعل في الوقت الثاني والثالث نسبة بين القدرة والفعل
متقدمة على الفعل ومغايرة له ومع ذلك وهي وارده في خلق الله تعم فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا بل في
كل بالتوصد عن موثر وعن ح انه لا يرد علينا لانا نوجب المعرفة بالفعل لا بالسمع بل يرد على الاشاعرة
وقد اجابوا بان استماع الامر بالوجوب وامكانه يوجبان البحث واذا بحث المكلف حصل له العلم السمعي
بالوجوب وامكان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة الموجب ويكفي مع الاستماع في تحقق الايجاب ولا
يلزم منه تكليف بالمحال على ان الاية دلت على الامر بالعلم بالوحدانية سلمنا لكن الامر يستلزم
العلم بالامر باعتبار ما وعن ط اي التصور معلوم من جهة ومجهول من اخرى والوجهان متغايران
وليس المطلوب الوجه بل الموصوف بهما سلمنا ان التصورات غير مكتسبة وكذا الضروريات
لكنها غير كافية في تحصيل الكسبيات بل لا بد من فكر وترتيب بين تلك العلوم وهو صادر
عن الاختيار عن المكلف واحتج القائلون بجواز التكليف بالمحال الغير لا لذاته بقوله ربنا لا تحملنا
ما لا طاقة لنا به سالوا دفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ممتنعا استحال السؤال ولان
الاجماع على ان الله تعم كلف بالايمان من علم انه لا يؤمن كمن مات على كفره والجواب عن ا ان
الاية انما يصح حملها على سوال دفع ما لا يطاق لو كان ذلك ممكنا والا لتعذر السوال بدفع
ما لا امكان لوقوعه كما قلتم وامكانه متوقف على كون الاية ظاهرة فيه فيكون دورا سلمنا
يمكن حملها على سوال دفع ما يشق وان كان مما يطاق سلمنا لكن سوال الداعي لا حجة فيه سلمنا لكن
التكاليف ان كانت بأسرها تكليف ما لا يطاق بطل قايلكم تخصيص بذكر ما لا يطاق بل كان
الواجب ان يقولوا ربنا لا تكلفنا وان كان البعض لزم خلاف مذهبكم سلمنا لكنه معارض بقوله
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ما جعل عليكم في الدين من حرج وعن الثاني ما تقدم من ان العلم
تابع ثم تعارض ادلة المجبرة زيادة ما تقدم بالمعقول والمنقول اما المعقول فوجوه ا قدرة العبد ثابتة
بالاجماع بيننا وبينهم فلو لم تكن هي المؤثرة لانتفى الفرق بين المقدور وغيره ب يكون المؤثر في الفعل
عن العبد فيلزم وجود مقدور بين قادرين ح لجواز ان يكون القدرة متعلقة بالجواهر والالوان د

العبد مضطرا بما خلق فيه من الفعل لا قادرا ه يجوز ان يصدر عن العبد افعال محكمة في غاية الابداع والاتقان
وهو لا يشعر بها و لا يبقى الفعل منقسما الى طاعة ومعصية لانه ليس من فعله ز يكون الرب تعالى اضر على
العبد من ابليس حيث انه خلق فيه الكفر وعاقبه عليه وابليس يحيل الا عبرح لا يحسن شكر العبد ولا
ذمه على افعاله ولا امره ولا نهيه ولا عقابه ولا ثوابه ط يكون الرب مساويا للعبد بفعل نفسه وهو قبيح عند
العقلا ي يكون الكفر والايمان من قضا الله تعم وقدره وهو اما ان يكون حقا او باطلا فان كان حقا فالكفر
حق وان كان باطلا فالايمان باطل يا يكون الرب تعم اما راضيا فيلزم منه الرضا بالكفر
او غير راض فلا يكون راضيا بالايمان واما المنقول فمن وجوه ا ما في القران من اضافة الفعل الى العبد
كقوله فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم بل
سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين كل نفس بما كسبت
رهينة الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ب ما في القران من المدح على الايمان والذم على الكفر والوعد
على الطاعة والتوعد على المعصية اليوم تجزى كل نفس ما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم
الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا ان الذين كفروا بعد
ايمانهم ج الايات الدالة على تنزيه افعاله عن مماثلة افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف
والظلم ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن وما
خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق ان الله لا يظلم مثقال ذرة د الايات الدالة
على ذم العباد على الكفر والمعاصي كيف تكفرون بالله والانكار مع العجز محال وما منع الناس ان
يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وماذا عليهم لو امنوا ما منعك الا تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم
عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله ه الايات الدالة على التهديد فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا
ما شئتم فمن شاء ذكره لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا
اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم و الايات الدالة على امر العباد بالفعل والمسارعة الى

الطاعة وسارعوا الى مغفرة واجيبوا داعي الله وامنوا به واستجيبوا لله وللرسول اركعوا واسجدوا واعبدوا فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وانيبوا الى ربكم ولا يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها والمامور ممنوع عاجز عن الاتيان به ز الايات الدالة على الاستعانة به اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله هو الخالق للكفر والمعاصي كيف يستعان به ح الايات الدالة على اللطف ولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فاذا كان خالق الفعل هو الله تعالى فاي نفع في اللطف وما الذي يحصل له به ط اعتراف الانبياء باضافة الفعل اليهم ربنا ظلمنا انفسنا سبحانك اني كنت من الظالمين رب اني ظلمت نفسي بل سولت لكم انفسكم بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي رب اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم ي الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان ذلك اليهم ولو ترى اذ الظالمون الى قوله نحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين قالوا لم نك من المصلين فكذبنا وقلنا فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون يا الايات الدالة على التحسر وطلب الرجعة ربنا اخرجنا منها رب ارجعون فارجعنا نعمل صالحا ولو ان لي كرة فاكون من المحسنين وبالجملة فالايات الدالة على ذلك اكثر من ان تحصى تذنيب الفرق بين الامر والنهي وذلك فانه لما استحال الامر بالجمع بين الضدين كذا يستحيل النهي عنهما اذا لم يكن بينهما متوسط وكما لا يقال تحرك واسكن كذا لا يقال لا تتحرك ولا تسكن والخلاف هنا مع الاشاعرة طارد وابو هاشم جوز ذلك فان من توسط ارضا مغصوبة يحرم عليه الحركة والسكون فيها فكما يحرم عليه اللبث فيها كذلك يحرم عليه الخروج عنها اذ كل منهما تصرف في مال الغير بغير اذنه فكان حراما والحق انه مكلف بالخروج وان تضمن التصرف والاضرار بالغير اذا كان الخروج يتضمن اقل فساد الورع وكذا اللبث لما في الخروج من تقليل الضرر وفي اللبث من تكثيره كما يكلف المولج في الحرام بالنزع وان كان به مماسا للفرج المحرم لانه ارتكاب اقل الضررين فقد يجب نظرا الى دفع اعظمهما عند كما يوجب شرب الخمر دفعا للغص وتناول الميتة للمضطر ووجوب الضمان عليه بما يفسده

لا يعطى الحرمة كما يجب الضمان على المضطر في المخمصة بما يتلفه بالاكل وان كان الاكل واجبا ولو قدرنا انتفاء الترجيح بين الطرفين احتمل الحكم بالتخيير والخلو عن حكم شرعي كما لو سقط انسان من شاهق على صبي وهو يعلم انه يقتل من تحته ان استمر وان انتقل قتل من يليه ويحتمل ان يقال يستمر وان الانتقال فعل مستانف لا يصح الا من حي قادر اما ترك الحركة فلا يحتاج الى استعمال قدرة قبل الحج الفاسد لكان اتمامه حراما من حيث يجب القضا فلم يجب وان كان واجبا وطاعة فلم وجب القضا وعصى به واجيب انه يعصي بالوطي المفسد وهو مطيع باتمام الفاسد والقضا يجب بامر جديد وقد يجب ما هو طاعة اذا تطرق اليه خلل ومن الوى نفسه وكسر رجله لا يعصي بالصلوة قاعدا بل بكسر الرجل لا بترك الصلوة قائما البحث الثاني لا يشترط في التكليف حصول الشرط الشرعي اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة والاشاعرة بذلك وخالف فيه ابو حنيفة وابو حامد الاسفرايني وزعما ان الكفار غير مخاطبين بالفروع ومنهم من قال انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر فانه يصح انتهاؤهم عند المنهيات ولا يصح اقدامهم على المامورات ولا اثر للاختلاف في احكام الدنيا فان الكافر ما دام كافرا يمتنع منه الاقدام على الصلوة واذا اسلم سقط القضا وانما اثره في احكام الاخرة بمعنى ان الكافر كما يعذب على كفره ويذم عليه كذا يعذب على عصيانه وترك الصلوة ويذم عليه فهذا هو معنى قولنا انهم مامورون بالفروع لنا وجوه ا المقتضي للوجوب قائم وهو الامر العام الشامل لهم مثل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولله على الناس حج البيت وغيرهما والمانع لا يصلح للمانعية اذ ليس الا الكفر وهو غير صالح لتمكن الكافر من الاتيان بالصلوة بان يقدم ايمانه الذي هو شرط كما يقدم المحدث طهارته التي هي شرط في الصلوة وكذا الدهري مكلف بتصديق النبي ع واذا ثبت المقتضي وانتفى المانع وجب الحكم بالوجوب ب قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين عللوا التعذيب بالكفر وترك الصلوة وغيرها من الفروع لا يقال قول الكفار ليس بحجة ولا يجب تكذيبهم كما في قوله قالوا والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن المكذوب مستعمل في التعذيب فلا يحمل على غيره سلمنا لكن يحتمل لم نك من المومنين كما روي عن

قتل المصلين ويقال لاهل الصلوة والمراد المسلمون ويوبده ان اهل الكتاب داخلون وهذه الجمله
مع انهم كانوا يصلون ويتصدقون ويومنون بالغيب فلو اراد والمريات بالصلوه والزكوه كانوا
كاذبين فعلم ان المراد ما كانوا من اهل الصلوه سلمنا ان التعذيب على ترك الصلوه لكن جاز ان يكون
اخبارا عن قوم ارتدوا بعد ايمانهم مع انهم ما صلوا حال اسلامهم لانه واقعه حال فيكفي في صدقه
صورة واحده سلمنا العموم لكن الوعيد على فعل الجميع لا على فعل كل واحد لانا نقول لولا الصدق
لما كان في روايه قولهم فايده مع وجوب حمل كلامه تعالى على ما هو اكثر فايده وتلك الايات كذبهم الله
تعالى فيها اجمع والعجب ان فخر الدين سلم هذا الاعراض واعتذر بان عدم التكذيب للظهور
عند العقل بخلاف صورة النزاع فان العقل لا يخفى عنه التكذيب وجب ان نكذبهم فيها لو
كانوا كاذبين وليس بجيد فانه تعالى عقب الاول بقوله انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانيه بقوله بلى
والثالثه بقوله ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون ولولا دخول العود في التعليل لم يكن الا
جائزا مع انه تعالى رتب الحكم على الجميع والتكذيب وانا نستقل في مطلق التعذيب لكن الحصول في
موضع معين من الجحيم وهو سقر معلل بالجميع لا بمجرد الكذب الذي هو سبب لدخول مطلق الجحيم
وثانيا وبل لم نك من المصلين بان المريد من اهل الصلوه لانا نتاي في قوله ولم نك نطعم المسكين واهل
الكتاب وان صلوا لكن المراد في عرف شرعنا وهو الافعال المخصوصه عندنا لا التي في شرعهم
والحمل على المريد تخصيص لان قوله لم نك من المصلين جواب المجرمين في قوله يتساءلون عن المجرمين
وهو عام في حق الكل ولا يلزم ان يكون كل واحد لو يدخل في استحقاق العقاب والاثم يجلس نصا
وجعله جوابا للموبر قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الى قوله يضاعف لهم العذاب جعله خبرا
لما تقدم ومن جملته قتل النفس والزنا وقوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على الجميع وقوله
وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة الكافر يتناوله النهي فينا وله الامر اما الاولى فلانه يحد على
الزنا واما الثانيه فلان علة تناول النهي تمكنه من استيفاء المصلحه الحاصله بسبب الاحتراز عن المنهي
المناسبه والامر ان وجب ان يكون متمكنا من استيفاء المصلحه الحاصله بسبب الاقدام على المامور ولا

يقال

يقال المنع تناول النهي والحد وجب لالتزامه احكامنا سلمنا الفرق لكنه من الاتيان مع كفره وعدم
تمكنه من الاتيان بالمامور به لانا نقول من احكام شرعنا عدم الحد على المباح وتمكنه
من المنهيات اعني الترك من غير اعتبار النيه فكذا يتمكن من فعل المامور من غير اعتبارها
وان عني التمكن من الانتهاء لغرض امتثال قول الشارع فلا يمكن حال عدم الايجاب كالكفر
وفيه نظر فان المطلوب في النهي مطلق الترك وفي الامر الفعل على وجه الطاعه فامرها
قال السيد المرتضى الكافر يحد على الزنا على وجه العقوبه فلولا انه مخاطب بالفروع لما حد لا يقال
انما عوقب على انه لم يخلص نفسه من الكفر ويعرف قبح الزنا لانا نقول هذا تصريح بانه معاقب على
كفره لا على الزنا وهذا اوجب ان يعاقبه وان لم يزن قال وقد كان شيخ من متقدمي الشافعيه ونكدا
لنا هذه الطريقه فقال انا اقول ان الكفار مخاطبون بالتروك دون الافعال لا اقتصارها الى كونها قربه
دون الترك فقلت هذا خلاف الاجماع اذ الناس من قائلين احدهما قال بانهم مخاطبون بالجميع والثاني
انهم غير مخاطبين بشيء اصلا سلمنا لكن القربه معتبره في تروك هذه القبائح كما اعتبرت في الافعال لانا
امرنا بترك الزنا قربه الى الله تعالى فمن لم يتركه لذلك لا يستحق مدحا ولا ثوابا ولا يكون مطيعا لله ولا ممتثلا
لامره واذا لم يصح القربه من الكافر لم يجز ان يقع منه على الوجه المشروع لا فعلا ولا تركا ه لو لم يتعبد
الكافر بالشرع لكان معذورا في تكذيب النبي عم والامتناع من تصديقه والثاني باطل بالاجماع فكذا
المقدم بيان الشرطيه ان الغرض في تصديقه عم هو المعرفه بشريعته كما ان الغرض في نفسه
هو اداء الشرائع فمن لم يكلف ما هو الغرض في ايجاب التصديق لا يجوز ان يكون مكلفا بالتصديق و
التكليف جائز عقلا وقد وقع اما المقدمه الاولى فلانه لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم
الخطاب وقال اوجبت عليك العبادات الخمس المشروط صحتها بالايمان واوجبت عليك الايمان الا ما
متقدما عليها لم يلزم منه لذاته محال قطعا واما الوقوع فلما تقدم من الايات ولقوله تعالى لم يكن الذين
كفروا الى قوله ويؤتوا الزكوه ز لو كان حصول الشرط في الفعل شرطا في التكليف لم تجب صلوة على محدث ولا
جنب ولا قيل الله ولا الله اكبر قبل النيه ولا الكلام قبل الهمزه وكل ذلك باطل قطعا احتج المخالف بوجوه

لو وجبت الصلوة على الكافر فاما حال كفره وهو محال والمحال لا يكون مامورا به او بعده وهو
باطل للاجماع على سقوطها حينئذ ب لو وجبت عليه لوجب القضا كالمسلم والجامع بدارك
المصلحة المتعلقة بتلك العباده ج لو وجبت لامكن الامتثال وهو منتفي حال الكفر والجواب عن
ا انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو قلنا انه حال كفره مكلف بان ياتي بالعباده حالة الكفر ونحن
لا نقول بذلك بل هو حالة الكفر مكلف بالعبادة في ثاني الحال بان يقدم الايمان ثم ياتي بالعباده
وايضا فالفايده انما تظهر في الاخره كما قدمناه في اول المسله لا في احكام الدنيا وعن ب
بالمنع من وجوب القضا لكل امر كالجمعه والفرق بينه وبين المسلم ظاهر وان ايجاب القضا بعد
اسلامه يوجب نفرته عن الاسلام لطول زمان كفره بخلاف المسلم وعن ج ان الامتثال ممكن كما
بيناه بان يسلم ويفعل كالمحدث البحث الثالث في ان الامر يقتضي الاجزا قد عرفت ان المراد من
كون الفعل مجزيا هو ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد وانما يكون ذلك اذا كان الفعل
مستجمعا لجميع الامور المعتبره فيه من حيث وقع الامر به وقد فسره قاضي القضاه بانه ما يسقط
القضا ويتقدم ابطاله وقد دخل تحت ما اخترناه العبادات الواجبه وغير الواجبه وليس معنى
قولنا ان العباده تجزي انها حسنه لان المباح حسن ولا يوصف بالاجزا اذا عرفت هذا
فنقول اختلف الناس هنا فالمحققون ذهبوا الى ان الاتيان بمقتضى الامر يقتضي الاجزا بالمعنى و
قال ابو هاشم واتباعه والقاضي عبد الجبار انه لا يقتضي الاجزا بمعنى سقوط القضا وقال السيد
المرتضى انه يدل من حيث الشرع لا من اللغه لنا وجوه ا انه فعل المامور به فيخرج عن عهدة التكليف
اما المقدمه الاولى فبالفرض واما الثانيه فلانه لو بقي مكلفا فاما بالفعل الذي فعله اولا ويلزم
تحصيل الحاصل وتغييره فيلزم ان يكون الامر قد كان ثابتا ولا بالغير الماتي به فلا يكون الماتي به تمام متعلق
الامر وقد فرضناه كذلك هذا خلف ب لو بقي في عهدة التكليف بذلك الفعل فاما ان يكون
لاعداد مخصوصه او دايما وكلاهما باطل اما الاول فللترجيح من غير مرجح واما الثاني فللحرج ولزوم
النسخ لو كلف بغيرها من العبادات ج اما ان يجب عليه فعله ثانيا وثالثا او ينقضي عن عهدته بما

يطلق

عليه الاسم والاول يستلزم كون الامر للتكرار وهو باطل والثاني هو المطلوب فانه معنى الاجزا
لو لم يقتض الاجزا لجاز ان يقول السيد لعبده افعل واذا فعلت لا يجزي عنك ولو كان كذلك لكان
متناقضا لو يدل على الاجزا لم يعلم الامتثال والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله و القضا
استدراك ما فات من الادا فيكون تحصيلا للحاصل احتجوا بوجوه ا النهي لا يدل على الفساد بمجرده
فالامر لا يدل على الاجزا بمجرده ب لو وجب الاجزا لاكتفى باتمام الحج الفاسد والصوم الذي
جامع فيه عن القضا ج الامر بالشي لا يفيد الا كونه مامورا به فاما دلالته على سقوط التكليف فلا
د لو دل على الاجزا لكان المصلي بظن الطهاره اثما او ساقطا عنه القضا اذا تبين الحدث لانه
اما مامور بالصلوه بطهاره تقينيه فيكون عاصيا حيث صلى من غير يقين او بطهاره ظنيه وقد
امتثل فيخرج عن العهده فلا يجب القضا والجواب عن ا بعد تسليم ان النهي لا يدل على الفساد انه لا
استبعاد في النهي عن فعل وتعلق حكم به لو فعله المنهي عنه وجعله سببا فيه والامر لا يدل الا على اقتضا
المامور به دفعه فاذا فعلها المكلف فقد اتى بتمام مقتضاه فلا يبقى للامر مقتضا اخر وعن ب ان
الحج والصوم لم يجزيا بالنسبه الى الامر الاول حيث لم يقعا على الوجه المطلوب شرعا وبحثنا انما هو
في ان الفعل اذا اخل فيه ببعض شروطه او صفاته المطلوبه شرعا فانه غير مجز بل هو بالنسبة الى
الامر بالاتمام بهما وعن ج ان الاتيان بتمام ما اقتضاه الامر يقتضي ان لا يبقى الامر مقتضيا لشي اخر وهو
المراد بالاجزا وعن د بالمنع من الملازمه فانه مامور بالصلوه بظن الطهاره ويجب القضا ووجوب
القضا ووجوب القضا ليس عما امر به من الصلوه مع الطهاره كما قلنا في الحج الفاسد والحق المنع
من الامر في نفس الامر بل في ظنه فاذا ظهر الحدث علم انتفا الامر والعصيان منتف بالسهو البحث
الرابع في ان الاخلال هل يوجب القضا وهذه المسله صورتان احدهما الامر المقيد بالوقت هل يقتضي
الاخلال به القضا بنفس الامر لا بد من امر مجدد الحق الثاني وهو مذهب محققي المعتزله والاشاعره
وقال قوم من الفقها وجماعة الحنابله بالاول لنا وجوه ا الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل
عليه بنفي ولا اثبات اما المقدمه الاولى فظاهره فان قوله افعل يوم الجمعه لا يتناول غير يوم الجمعه

لا يتناول غير يوم الجمعة اللهم الا ان يقال معنى قولنا افعل يوم الجمعة افعل يوم الجمعة والا فبما
بعدها فحينئذ يصح ما قلتموه لكنه غير محل النزاع ان سعى الدال على الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد
طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام واما الثا
فظاهر ب لا فرق في نسبة ما قبل يوم الجمعة الى يوم الجمعة وما بعده فكما لم يدل على حكم ما قبله
كذا لا يدل على حكم ما بعده فضيه للتسوية ج الاوامر الشرعية تارة استعقبت القضا وتارة لم
تستعقبه فلا اشعار للامر الدال على الاعم بالاخص د قال عم من نام عن صلوة او نسيها فليقضها
اذا ذكرها و قال نعم فعدة من ايام اخر فلو وجب القضا ولو كان القضا يجب بالامر الاول لكانت الفائدة
التاكيد لكن فائدة التاسيس اولى لانه اكثر فائدة وفيه نظر فان دلالة الامر على القضا اكثر فائدة
ه الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف باختلاف الاوقات ولهذا وجبت الصلوة في وقت دون
اخر وكذا الصوم وباقي العبادات بل جاز ان تكون العبادة في غير وقتها مفسدة كصوم يوم العيد ولا
يلزم من ايجاب الفعل في وقت ايجابه في غيره فلا يلزم القضا بمجرد الامر بالادا و تعليق الحكم
بوقت يستلزم حكما يرجع الى المكلف اذ هو الاصل في شرع الاحكام سوا ظهرت الحكمة او خفيت
ز الحكمة غير حاصلة في غير ذلك الوقت اذ الاصل العدم ولانها لو حصلت في غيره فان كانت اكمل
كان ايجاد الفعل فيه اولى فكان القضا اولى من الادا وان كانت مساوية كان تخصيص احد الوقتين
بالذكر ترجيحا من غير مرجح ولانه عم قال حكاية عن ربه لن يتقرب المتقربون الى بمثل ادا ما افترضت
عليهم والادا هو الاتيان بالفعل في وقته واذا لم تكن الحكمة حاصلة في غير ذلك الوقت لم يجب القضا
ز لو وجب القضا بالامر لاقتضاه وصوم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعة ح لو اقتضاه لكان
ادا او لكانا سوا والتالي باطل فالمقدم مثله احتج المخالف بوجوه ا لو لم يكن موجبا للقضا لكان
ايجاب القضا خلاف الظاهر ب الزمان ظرف فلا يؤثر اخلاله في السقوط كالدين ح الوقت كاجل
الدين وكما لا يسقط الدين بالتاخير كذا العبادة د الواجب في المتنازع ان الفعل المطلق والواقع
في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت الاول ما وجوب المطلق فلان المقيد واجب والمطلوب منه

ايجاب المركب يستلزم ايجاب مفرداته واما الثاني فظاهر ه قال عم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما
استطعتم ومن فاته الوقت الاول فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني و المطلوب بالامر هو
الفعل لا غير وليس الزمان مطلوبا لانه ليس من فعل المكلف وانما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفا
للفعل ز الغالب من الاوامر الشرعية القضا بتقدير فوات الفعل في وقته فيحمل النادر على
ح الغالب وجوب القضا فلا بد له من مقتض والاصل عدم ما سوى الامر السابق فكان هو المقتضي
ط لو وجب القضا بامر مجدد لم يكن قضا بل كان ادا كالامر الاول ي لو سقط وجوب الفعل
بخروج الوقت سقط الاثم لانه من احكام وجوب الفعل يا الاصل بقا ما كان على ما كان ولما
كان الوجوب ثابتا اولا كان باقيا بعد خروج الوقت عملا بالاستصحاب والجواب عن ا خلاف
الظاهر لازم من ايجاب عدم القضا مع اقتضا الامر للقضا لا من عدم ايجاب القضا وبينهما فرق
نحن لا نقول بان الامر يقتضي عدم ايجاب عدم القضا مع اقتضا الامر القضا الامر عدم ايجاب القضا
وبينهما فرق ونحن لا نقول بان الامر يقتضي عدم ايجاب القضا بل لا يقتضي القضا وعن ب
بالمنع من كون اخلال الوقت غير موثر في السقوط فانا فرضنا الكلام في مقيد لو قدم لم يصح ولو اخره
لعوقب وهو الجواب عن ج وعن د بالمنع من ايجاب المطلق في اي صورة اتفق بل في الجزئي الحا
وعن ه ان التكليف وقع بالاتيان بما استطاع المكلف من المامور به وهو الفعل في الوقت
الاول وانما يسدد ان لو كان الفعل في الوقت الثاني داخلا تحت الامر الاول وهو عين المتنازع وعن
و المطلوب هو الفعل في الوقت المعين ومطلقا ممنوع وعن ز بان الاصل يراه الذهن والحمل على
الغالب مناف له فلا يحمل عليه وعن ان القضا انما يجب بامر اخر وادلة اخرى وكما ان الاصل عدمها
فكذا الاصل عدم دلالة الامر الاول عليه وعن ج انه نزاع لفظي ومع ذلك فانما يسمى قضا لكونه استدراكا
لما فات من مصلحة الفعل المامور به اولا وعن ي بان الوجوب كما سقط في الوقت الثاني فكذا الاثم
اما الاثم المتعلق بالوجوب في الوقت الاول فلم يسقط وعن يا ان الوجوب موقت فلا يبقى بعد زوال
وقته والا لم يكن للتقييد بالوقت فائدة الصورة الثانية الامر المطلق وهو ان يقول افعل من غير تقييد

بوقت اذا لم يفعله المكلف في اول اوقات الامكان هل يجب فعله فيما بعد الحق عندنا ذلك لان
الامر لا يقتضي الفور بل طلب الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا به اما القائلون بالفور فقد اختلفوا
فقال ابو بكر الرازي انه يقتضيه وهو اختيار ابي الحسين نصرا على القول بالفور وكذا القاضي عبد الجبار
وقال الاخرون بالمنع وهو اختيار ابي عبد الله البصري وحكاه عن الكرخي والاصل ان قول القائل افعل
هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني
من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في جميع الازمان وان
قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية احتج المخالف بان لفظ افعل يقتضي كون المامور فاعلا مطلقا
وهو يوجب بقاء الامر ما لم يصير المامور فاعلا واقتضى ايضا وجوب المامور به ووجوبه يقتضي كونه على
العبد واذا امكن الجمع بين موجبيهما لم يكن لنا ابطال احدهما وتدارك الجمع بان يوجب الفعل في اول
اوقات الامكان كيلا ينتقض وجوبه فان لم يفعل وجبناه في الثاني لان مقتضى الامر كون المامور فاعلا
ولم يحصل بعد واحتج ابو عبد الله بان مطلق الامر يقتضي ايقاع الفعل في الثاني ولم يتناول الايقاع
في الثالث لانه يتناول فعلا واحدا والفعل المختص بالثاني غير المختص بالثالث لان افعال العباد
لا يجوز عليها التقديم والتاخير واجاب ابو الحسين بان افعال العباد ان كانت هذه سبيلها فان
الامر لم يتناول تلك الاعيان وانما يتناول ماله صورة يميزها فاذا امر الله تعالى بالحج فقد امر بافعال لها
صيغة مخصوصة سواء وقعت في هذا الوقت وغيره واذا كان كذلك وكان الامر لا يتخصص بالاوقات
علمنا انه يتناول ما اختص بتلك الصورة من الافعال المختصة بتلك الاوقات فاذا بان ان الوجوب
يفيد الفور بان انه قد اختص بالامر ما يقتضي الفور وما يقتضي التاخير ولا يمكن الجمع بينهما الا على شرط
المعصية وفيه نظر فان الايجاب على الفور امر معقول يبرء المكلف عن غيره فكما يصح التكلف به
لو نص عليه فكذا مع الاطلاق البحث الخامس في ان الامر بالامر بالشي ليس امرا بذلك الشي اذا
امر الله تعالى زيدا بان يامر عمروا بشي لم يكن الله تعالى امرا لعمرو بذلك الشي لوجوه ا لو قال السيد لاحد
عبديه مر الاخر بكذا ثم قال للاخر لا تطعه لم يبعد منا قضا ولو كان امر الله الاخر لكان بمنزلة ما لو قال للاخر

اوص

لا تطعه لم يبعد منا قضا ولو كان امر الله الاخر لكان بمنزلة ما لو قال للاخر اوجبت عليه طاعتي ولا
تطعني وهو تناقض ب لو كان كذلك لكان من عندي بكذا تعديا والتالي باطل بالاجماع وكذا
المقدم ج قال عم لاولياء الصبيان مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وليس ذلك امرا للصبيان لعدم
تكليفهم بالاجماع وبقوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وبان الوجوب مستلزم لحوق
الذم بهم لو تركوا وهو منتف ولو ترك الولي الامر استحق الذم ولان الصبي ان كان اهلا لفهم
خطاب الشارع فلا حاجة الى امر الولي له او يكون تاكيدا والاصل في الخطاب التاسيس وان لم
يكن اهلا لاوامره وخطابه خلاف الاجماع نعم اذا كلف الله تعالى زيدا بان يامر عمروا ثم قال لعمرو كلما
اوجب عليك زيد فهو واجب عليك كان الامر بالامر بالشي هنا امرا بذلك الشي لا من
هذه الحيثية بل من قوله كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك احتج المخالف بان ذلك
مفهوم من امر الله ورسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل والجواب الفرق فانا نعلم ان
النبي عم مبلغ وكذا الوزير تدينيب قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا يستلزم وجوب الاعطاء
عليهم بمجرد امره عم بالاخذ بل من حيثية الامر لنا بطاعته عم ومناسبة تعيينه لوجوب القبول
منه والا انتفت فائدة البعثة لا يقال وجوب الاخذ انما يتم بالاعطاء وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب لانا نقول الامر ان كان بالطلب لم يتوقف على الاعطاء وان كان بالاخذ لم يكن الاعطاء
لان ما لا يتم الواجب الا به انما يكون واجبا لو كان مقدورا لمن وجب عليه الاخذ واعطاء المعطي
مقدور لمن وجب عليه الاخذ فلا يكون واجبا البحث السادس في ان المطلوب بالكلي ماذا اختلف
الناس هنا فقال قوم ان الامر بالماهية الكلية لا يقتضي الامر بشي من جزئياتها فان الامر بالبيع المطلق
لا يقتضي الامر بالبيع بالغبن الفاحش ولا بالثمن المساوي لاشتراكهما في مسمى البيع واختصاص كل
واحد منهما بما يتميز به عن صاحبه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فالامر بالبيع المطلق
لا يقتضي الامر بشي من الخصوصيات بشي من الدلالات وانما سوغنا البيع بالثمن المساوي لوجود
القرينة الدالة على الرضا به لانحصار الكلي في هذه الجزئيات ودلالة القرينة على عدم الرضا بما

فيحصل المطلوب في الكثير وقال الخونجي المطلوب احدى الجزئيات لان المشترك معنى كلي لا يتصور وجوده عينا واشتراكه باعتبار مطابقته حد الطبيعة الكلية للطبيعة الجزئية فيستحيل تعلق الامر به لاستدعاء الطلب امكان الفعل فيبقى الامر بالكلي امرا بالجزئيات وهذا خطأ فان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا انتفت الحقائق وكونه لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدمه على الاطلاق ومع ذلك فقولهم المطلوب احدى الجزئيات ان ارادوا به واحدا معينا فهو باطل بالاجماع اذ اللفظ لا يقتضي اختصاصه بذلك الجزئي وان لم يكن معينا فهو كلي ايضا فيعود المحذور الذي فروا منه

الفصل السابع في المامور وفيه مباحث

الاول في استحالة امر المعدوم خالفنا الاشاعرة العقلاء كافة هنا فجوزوا امر المعدوم لنا ان العقل قاض بقبح ذلك فان من جلس في بيته يامر وينهى من غير حضور مامور ولا منهي يعد سفيها مجنونا والله تعالى منزه عن ذلك ومن اغرب الاشياء انهم منعوا امر الغافل والنائم والصبي والمجنون والسكران لعلة عدم الفهم وجوزوا امر المعدوم احتجوا بان الشارع تعالى لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما يكون مامورا وليس كذلك بل نقول انه يجوز ان يكون الامر موجودا في الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك الامر واستدلوا بان الواحد منا مامور بامر الرسول عليه السلام مع ان ذلك الامر وجد حال عدم الواحد منا وكذا يمكن ان يقوم الاب طلب فعل العلم من الولد الذي سيوجد حتى لو قدر بقاء ذلك الطلب الى ان وجد ذلك الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب واذا جاز ذلك جاز ان يقوم بذاته تعالى في الازل طلب الى ان وجد ذلك الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب واذا جاز ذلك جاز ان يقوم بذاته تعالى في الازل طلب الفعل من العبد الذي لو وجد واذا خلقه الله تعالى واكمل عقله صار مامورا بذلك الطلب انتفيا في العدم والجواب الشناعة لازمة لان وجود الامر في الحال وكونه يتعلق بالشخص الذي سيوجد في ثاني الحال عين السفه لامتناع وجود امر من غير مامور ولان الصبي اقرب من المعدوم في الوقف فاذا جوزنا امر المعدوم لان وجوده في محل الانتظار كان جواز امر الصبي والمجنون اولى لان العقل والبلوغ في محل الانتظار والنبي عليه السلام ليس بامر لنا بل هو عليه السلام اخبر بان الله تعالى امر المكلفين عند وجودهم بما جاء به النبي عليه السلام فيصير اخبارا عن الله تعالى بانه سيامرهم عند وجودهم ولا

نقول الامر حصل عند عدم المامور سلمنا لكن الفرق ظاهر فان امر النبي عليه السلام حصل في الحال من سمعه وبلغه الغيبا بخلاف ما ذهبتم اليه حيث لم يكن في الازل من يسمع خطابه تعالى وسمعه ايضا وقد اعتذر بعضهم عن هذا بان امر الله تعالى كامر الرسول في كونه خبرا بنزول العقاب على من ترك الفعل وليس بصحيح لامتناع تطرق التصديق والتكذيب ولجواز العفو والخلف في خبر الله تعالى محال ولانه لو كان في الازل مخبرا فاما لنفسه وهو عيب تعالى الله عنه واما لغيره ولا غير هناك فيكون عبثا ايضا واعتذر عبد الله بن سعيد بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ثم يصير فيما لا يزال كذلك غير معقول اذ لا يعقل كلام الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء ثم باي اعتبار ينقسم ذلك المعنى القديم الى انواع الاساليب واي مخصص في صيرورة البعض امرا والبعض نهيا والبعض خبرا وبالجملة فنحن لا نعقل من كلامه تعالى سوى الامر والنهي والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها ناسب حدوث الكلام فان ادعيتم قدم شيء اخر فبينوه لنتصوره ثم اقيموا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه وقيل ان عبد الله بن سعيد عنى بالكلام القدر المشترك قلنا المشترك لا ينفك عن احد القيود ويلزم من حدوثها حدوثه وقول ابن سعيد ليس بجيد لانه تسليم لانتفاء الامر ازلا

البحث الثاني في شرائط المكلف وهي خمسة الاول البلوغ فلا يكلف الصبي لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة الصبي حتى يبلغ ولانه ان لم يكن مميزا فهو بالنسبة الى فهم تفاصيل الخطاب كالحمار والبهيمة بالنسبة الى فهم اصل الخطاب وكما امتنع تكليف الدابة كذا امتنع تكليف غير المميز الا عند القائل بجواز التكليف بالمحال لان التكليف كما توقف مقصوده على فهم اصل الخطاب كذا يتوقف على فهم تفاصيله وان كان مميزا فهو وان فهم ما لا يفهمه غير المميز الا انه قاصر الفهم لا يعرف ما يعرف كامل العقل من وجود الله تعالى وبيان صفاته على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق عنه زمن البلوغ سوى لحظة واحدة فانه وان كان فهمه كفهم البالغ غير انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهوره يقع على التدريج ولم يكن ضابط يعرف به جعل الشرع له ضابطا هو البلوغ واسقط التكليف عنه قبله تخفيفا عليه لا يقال الصبي يجب عليه الزكوة والضمان وهو

نوع تكليف ويؤمر المميز بالصلوة لانا نقول الزكوة والضمان لم يتعلقا بفعل الصبي بل بماله او
وليه المكلف بالاخراج عنه او بذمته فانه اهل الذمة من حيث الانسانية المنتهي بها الفهم
الخطاب وخطاب من لا عقل له قبيح كخطاب الدابة ولقوله عم رفع القلم عن ثلثة الصبي حتى يبلغ وعن
النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يصحو ويلزم المجبر جواز امره ونهيه وتكليفه بجميع انواع التكاليف
حيث التكاليف حيث جوز التكليف بما لا يطاق الثالث عدم الغفلة فلا يصح تكليف الغافل
والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان فعل الشي مشروط
بالعلم به ولهذا استدللنا بالاحكام على العالم والغافل غير عالم فلا يمكنه الفعل حينئذ لا
يقال نمنع اشتراط العلم فان الجاهل قد يفعل اتفاقا وحكم الشي حكم مثله فكما جاز صدور
الفعل اولا جاز صدوره ثانيا وثالثا وهكذا وحينئذ جاز ان يعلم الله تعالى ثم ايقاع الفعل من
شخص اتفاقا فلا يكون تكليف حالة عدم العلم تكليفا بالمحال ولان الامر الوارد بالمعرفة فاما ان
يكون توجهه على العارف وهو محال والا لزم تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وعلى غيره
والمامور قبل ان يعرف الامر استحال منه ان يعرف الامر فقد كلف من يستحيل منه العلم بالفعل ولان
العلم بوجوب المعرفة ليس ضروريا فالعلم بوجوب الطلب ان حصل قبل اثباته بالنظر وهو
حينئذ لا يمكنه ان يعلم ذلك الوجوب لاشتراطه بالاتيان بذلك النظر ولو وجب قبل الاتيان
بذلك النظر لوجب عليه في وقت لا يمكنه ان يعلم كونه واجبا عليه وهو تكليف الغافل وان
حصل بعد وعند الاتيان بالنظر حصل العلم بالوجوب فلو وجب عليه حينئذ لحصل العلم
بالوجوب لزم تحصيل الحاصل والجمع بين المثلين ولان المجنون والغافل والنائم يوجب افعالهم كما
ولقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى خاطب السكران وهو غافل لانا نقول الضرورة قاضية
بان القصد الى الفعل مشروط بالعلم به والتكليف يستدعي طلب ايقاع الفعل من العبد طاعة
وامتثالا للامر بخلاف وقوع الفعل عن العبد اتفاقا من غير قصد وايضا الضرورة فرقت بين
تجويز ايقاع الفعل مرة واحدة اتفاقا وبين تكرره واشتراط العلم في الثاني دون الاول ووجوب

المرو

المعرفة عندنا عقلي لا سمعي ووجوب النظر ضروري او قريب منه بان يكون فطري القياس
الامر بالمعرفة ثابت لقوله تعالى فاعلم الى غيره من الايات وكون وجوب المعرفة عقليا لا يرفعه وحينئذ
يعود الاشكال لانا نقول نمنع اولا كون هذه الاوامر بالمعرفة بل بالصفات كالوحدانية وغيرها
وثانيا كون هذه الصيغ اوامر وان وردت بصيغة الامر بل للارشاد ووجوب العبادات متوجه على
الولي باداتها في الحال وعلى الصبي بعد صيرورته بالغا والمراد من الاية اما لا تسكروا وقت
الصلوة مثل لا تمت وانت شبعان على معنى لا تشبع وقت التهجد او انه خطاب لمن ظهر
منه مبادي النشاط وهو الثمل وقوله حتى تعلموا اي حتى تتكامل فيكم الفهم ليحصل تمام الخشوع
وطلاق السكران ممنوع عندنا وان قلنا به لم يكن من باب التكليف بل من خطاب الوضع
وكذا وجوب الحد عليه بالزنا والقتل وغيره الرابع الاختيار وقد اختلف في المكره على
الفعل هل يصح تكليفه والحق ان نقول ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء وصار نسبة ما يصدر عنه
كنسبة حركة الحجر في هبوطه اليه لم يجز التكليف به والالجاء ان الفعل بالنسبة اليه حينئذ
يكون واجبا كوجوب هبوط الحجر عند رميه والواجب غير مقدور فيكون تكليفا بما لا يطاق وكذا
عدمه يكون ممتنعا فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح عقلا على ما سلف ولقوله
عم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد هنا رفع المواخذة لامتناع ارادة
الحقيقة فيصرف الى اقرب مجاز اليها وهو ما قلناه ورفع المواخذة يستلزم رفع التكليف وقيل عليه
الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل ان توقف على الداعي لزم الجبر لوجوب انتهاء الدواعي الى
داعية يخلقها الله تعالى وعندها يجب وبدونها يمتنع والا كان رجحان الفعل على الترك
او بالعكس اتفاقا فلا يتوقف على اختيار المكلف فجاز مثله في الاكراه لا يقال ان عنيت
بالاتفاق حصوله لا بقدرة القادر فهو القدرة مع عدم الفعل ثم وجد فان لم يحدث اثر
غير كونه قادرا كان حدوث هذا الفعل في بعض ازمنة كونه قادرا دون ما قبله وما بعده
ليس لامر حصل من القادر حتى يؤمر به او ينهى عنه بل كان اتفاقيا فيكون التكليف به حينئذ

تكليفا بغير المقدور وان حدث امر كان حدوث الفعل عن القادر متوقفا على امر اخر وراه
وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف والجواب ما تقدم مرارا من ان الجبر غير لازم على الامر
اخر وراه وقد فرضنا انه انما نقدير استنادا الفعل الى الداعي وان كان الفعل واجبا لامر وجوب
لاخر لا يوثر في القدره السابقه والاتفاق ان عني به ما يصدر لا عن موثر فهو ممنوع وان
عني به ما يتساوى طرفاه مع صدوره عن القدره فاستحالته ممنوعه الخامسه صححه
القصد فالخاطي غير مكلف اجماعا فيما هو مخطي فيه لقوله ع رفع عن امتي الخطا والنسيان والاسا
خالفوا في جميع ذلك حيث جوزوا تكليف ما لا يطاق ولكن بعضهم ربما دفع السماعة عنه
باللفظ فابدله لفظا وان لزمه معنى اذا ثبت هذا فالمامور يجب ان يقصد ايقاع الفعل المامور
به على سبيل الطاعة لقوله ع انما الاعمال بالنيات وانما لامر ما نوى ولقوله تع وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين والاخلاص انما يكون اذا قصد المكلف ايقاع الفعل لوجهه نعم و
يخرج عن هذا الواجب شيان الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على
الطاعه غير ممكن لان فاعليه لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه به الثاني ارادة الطاعة
فانها لو افتقرت الى اراده اخرى تسلسل **البحث الثالث** في وقت توجه الامر اختلف الناس هنا
فقالت المعتزله المامور يصير مامورا بالفعل قبل وقوعه لا حالة وقوعه وبه قال الجويني وقال
الاشاعرة عداه انه مامور حالة الفعل لا قبله فانه يكون قبله اعلاما بانه سيصير مامورا
لا امرا والحق الاول لنا انه لو لم يكن مامورا بالفعل الا حال وجوده لزوم تكليف ما لا يطاق والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه ان الفعل حال وجوده يكون واجبا والواجب غير مقدور
ولان التكليف بتحصيله حال حصوله يستلزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان
التالي فلما تقدم وايضا لو لم يتقدم التكليف الفعل لزم انتفا فايده التكليف فيكون عبثا وهو
قبيح فلا يصدر عنه تع بيان الملازمه ان فايده التكليف هي الابتلا والاختبار وهو لا يتحقق حاله
الفعل فان الفاعل حال كونه فاعلا بالصروره وايضا قد بينا انه يجب القصد الى ايقاع الفعل على

دم

وجه الطاعة وهو لا يتحقق ترك الامر فلا يتحقق الذم عليه فينتفي الوجوب مطلقا وايضا
الكافر قبل ايمانه ان لم يكن مكلفا به لم يعاقب على تركه والا فالمطلوب احتج الاشاعره
بانه لو امتنع كونه مامورا حال حدوث الفعل لامتنع كونه مامورا مطلقا والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطيه انه لو امر في الوقت الاول فالفعل ان كان ممكنا فقد صار مامورا بالفعل
حال امكان وقوعه وان لم يكن ممكنا كان تكليفا بما لا يطاق ولا ينفع الاعتذار بانه في
الزمن الاول مامور بايقاع الفعل في الثاني لا الاول لانه ان عني بكونه في الاول مامورا بايقاع
في الثاني ان كونه موقعا للفعل لا يحصل الا في الثاني ففي الاول لم يكن موقعا وليس هنالك الا
نفس القدره فيمتنع ان يكون في ذلك الزمان مامورا بشي وان عني به ان كونه موقعا يحصل
في الاول والفعل يحصل في الثاني فكونه موقعا ان كان نفس القدره لم يكن لكونه موقعا
للفعل معنى الا كونه قادرا فيرجع القسم الاول وان كان امرا زايدا فحينئذ تكون القدره
موثره في وقوع ذلك الزايد في الاول والامر انما يتوجه عليه في الاول بايقاع ذلك الزايد
وذلك الزايد وقع في الاول فالامر بالشي انما يكون حال وقوعه والجواب الفعل في الاول
ممكن والامر ثابت حال امكان الفعل لا حال نفس الفعل والتحقيق انه في الاول مامور بان
يوقعه في الثاني والتاثير غير القدره وهو متقدم على الفعل والامر لم يتوجه في الاول بايقاع
ذلك الزايد بل بايقاع الفعل **البحث الرابع** في وقت انقطاع التكليف اختلف الناس هنا
والبحث فيه قريب من الاول فقال الاشعري لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه ومنع
المعتزله من ذلك واوجبوا انقطاعه حينئذ وهو اختيار الجويني لنا ما تقدم من انه لو كان التكليف
باقيا لزم تحصيل الحاصل واسقط فايده التكليف احتج بانه حينئذ مقدور لان القدره مع الفعل
والجواب المنع من الصغرى وبان ان اراد ابو الحسن ان تعلق التكليف لنفسه فلا ينقطع بعده
ايضا وهو محال اجماعا وان اراد ان تحير التكليف باق لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال

البحث الخامس في الأمر بالمشروط اعلم ان الفعل اذا كان مشروطا بشيء فالآمر بذلك
الفعل اما ان يكون جاهلا بعدم شرطه او لا فالاول كامر السيد عبده غدا بفعل فانه مشروط
ببقاء العبد الى غد وهو مجهول للآمر فهنا الامر متحقق في الحال بشرط بقاء المامور قادرا
على الفعل والثاني كامر الله تعالى زيدا بصوم غد مع علمه بموته فيه والاول جائز بالاجماع واختلف
في الثاني فمنعه جماهير المعتزلة وجزم به ابو بكر القاضي والغزالي واكثر الاصوليين لكن اشترطوا
زوال المنع واعلم انه لا خلاف في انه لا يجوز ان يفرد الله تعالى المكلف الواحد بالامر بالفعل وهو يعلم انه
يمنع منه قاله قاضي القضاة قال ولم يختلفوا في انه لا يجوز ان يامر من يعلم انه يموت او يعجز او
لا يكون المامور به مصلحة بشرط ان يبقى ويقدر ويكون الفعل مصلحة والحق الاول لنا وجوه ا
ان شرط الامر امكان الفعل وشرطه بقاء المامور فالعالم بانتفائه عالم بانتفاء شرط الامر فيستحيل
حينئذ حصول الامر والا لزم تكليف ما لا يطاق ب لو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط
اجابوا بالفرق بانتفاء فائدة التكليف هنا بخلاف صورة النزاع فان المامور فيها يطيع ويعصي
بالعزم والسرور والكراهة ج ان اوجبنا الفعل مطلقا لزم تكليفه بالفعل مع وجود المانع
وان اوجبناه بشرط زوال المنع وقد علم الله تعالى عدم وجوده لم يكن له داع الى التكليف فيه د لو اراد
منه الفعل بشرط زوال المنع لزم الشك ولهذا فان من علم طلوع الشمس لم يقل ان كانت الشمس
طالعة دخلت الدار وانما يحسن ذلك الشاك قال المجوزون يجوز ان يقال لمن يعلم موته صم غدا
ان عشت لما فيه من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيحصل بذلك
التوطين لطف في الآخرة وفي الدنيا الانزجار عن القبيح كما ان السيد يستصلح بعض عبيده بالاوامر
عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له وقد يقول الرجل لغيره وكلتك وكذا لنفعله في عدم علم
بانه سيعزله والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصالح تنشا من نفس الامر لا من نفس المامور به و
قد يحسن لمصالح تنشا من المامور به وهو من جوز لذلك والمانعون قالوا الامر لا يحسن الا لمصلحة

تنشا من المامور به والجواب الطلب هنا ليس للفعل لعلم الطالب بامتناعه منه بل للعزم على
الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس البحث فيه بل في الفعل واحتج المجوزون بوجوه ا
لو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه لم يعص احد ابدا والتالي باطل بالاجماع والمقدم
مثله بيان الشرطية ان العاصي تارك للفعل والتارك غير مريد للفعل والارادة شرطه
فلو لم يكن مكلفا به حال عدم الارادة لم يكن عاصيا ب لو لم يصح لم يعلم تكليف البتة لانه
بعد الفعل ومعه قد انقطع التكليف وقبله لا يعلم حصول الشرائط فلا يعلم انه مكلف ج
لو لم يصح لم يعلم ابرهيم عليه السلام وجوب الذبح د الاجماع واقع على ان كل بالغ عاقل مامور بالطاعات و
منهي عن المعاصي قبل التمكن مما امر به ونهي عنه وانه يعلم متقربا بالعزم على فعل الطاعة وترك
المعصية وانه يجب عليه الشروع في العبادات الخمس في اوقاتها بنية الفرض وان المانع له
عن ذلك يعاقب بقصده عن امتثال امر الشارع وكل ذلك مع عدم الامر والنهي محال ه لو لم يكن
الامر معلوما له في الحال لتعذر قصد الامتثال في الواجبات المضيقة لاستحالة العلم بتمام
التمكن الا بعد انقضاء الوقت و لو لم يصح لم يصح مع جهل الامر ز الله تعالى قد كلف الكافر بالصلوة
بشرط ان يؤمن ولهذا يعاقبه عليها كما يعاقبه على الكفر مع انه عالم بانه لا يؤمن ح لو رفع المنع
التكليف لكان من منع غيره من الصلوة قد احسن اليه لانه قد اسقط عنه كلفة من غير وجه دم
اليه ط لو اسقط المنع التكليف على كل حال لما علم الواحد منا انه مكلف بالصلوة قبل تشاغله بها
وذلك يسقط عنه وجوب التاهب لها والجواب عن ا ان الشرط هو ارادته ويمكنه وهو
مكلف بها ايضا وعن ب انه مع غلبة ظنه بقائه وتحصيل شرائطه يظن انه مكلف فان
استمر الظن الى ان يمضي زمان يمكن فيه الفعل علم التكليف والا ظهر بطلان ظنه بالتكليف كما
ظهر بطلانه لحصول الشرط وعن ج بالمنع من تكليف ابرهيم بالذبح وسياتي وعن ه
الاجماع ممنوع مع العلم بانتفاء الشرط نعم الاجماع على ان من غلب على ظنه البقاء مكلف بما
ذكرتم فان استمر البقاء حصل العلم والا ظهر بطلان الظن وعن ه انه مكلف في ظنه ولهذا

وجب عليه قصد الامتثال وعن و انه قياس خال عن الجامع مع قيام الفرق فان الواحد منا
غير عالم بان للمكلف حالة منع لا عرض له في ايقاع الفعل فيها والباري تعالى عالم بذلك
انه يجوز ان يكلفنا الواحد منا غيره بشرط ان ينفي وان يكون الفعل مصلحة ولا يجوز ذلك من الله
تعالى وعن ز ان الله تعالى كلفه بالايمان والصلوة جميعا ولم يكلفه فعل الصلوة مصاحبة للامر فلم يدخل
الشرط في التكليف وانما دخل الشرط في فعله لانه قيل له افعلهما فاذا لم تفعلهما فقد اخللت بمصلحتين
واستحق العقاب على الاخلال بهما وعن ح ان عندهم انه لا يلزم الفعل مصاحبا للمنع وانه يسقط
الفعل عنه من غير ذم فالسؤال لازم لكم كما يلزمنا سلمنا لكن لا يكون محسنا لانه منعه عن
فعل يستحق به الثواب الجزيل وعن ط انه لازم لكم لان فرضكم ان مع المنع لا يلزم الصلوة ولا اريدت
من المكلف في تلك الحال وانما اريدت منه بشرط زوال المنع وهو لا يعلم ان المنع يزول فاذن لم يعلم
الوجوب ولو لزمنا سقوطه التاهب لزمكم ونحن نقول انما يجب التاهب لثبوت امارة بقائه سالما
الى وقتها فوجب لهذه الامارة التحرز من ترك ما لا يامن وجوبه تنبيه يظهر مما قلناه ان الصائم
لو تجدد له عذر يسقط الصوم كالحيض والمرض بعد التلبس بالصوم وتعمد الافطار لا يجب عليه
الكفارة لانه غير مكلف بالصوم في علم الله تعالى وقد ظهر لنا ذلك بتجدد العذر وهو احد قولي علمائنا
الامامية واحد قولي الشافعية اخر لا خلاف في انه لا يشترط في التكليف بالفعل ان يكون شرطه حاصلا
حالة التكليف بل يجوز ورود التكليف بالمشروط ويتقدم شرطه عليه كما قلنا في مسئلة تكليف الكافر
بالفروع البحث الخامس في جواز الاستنابة اختلف الناس في انه هل يجوز دخول النيابة
فيما كلف به من الافعال البدنية فذهبت الاشاعرة الى جوازه ومنع منه المعتزلة والوجه عندي
التفصيل فان كان ذلك الفعل مما تعلق غرض الشارع بايقاعه مباشرة لم يصح دخول النيابة
فيه كالصلوة الواجبة وحجة الاسلام والصوم الواجب مع تمكن المكلف من ذلك كله والا جاز
كالحج المندوب لنا انه لا استبعاد في ان يكلف الانسان غيره بايقاع فعل ويقول ان فعلته انت
او استنبت فيه اثبتك وان تركتهما عاقبتك فلا يخاف وروده من الشارع وما روي عن النبي صلى الله عليه

انه

انه رأى شخصا يحرم بالحج عن شبرمة فقال له عليه السلام احججت عن نفسك فقال لا فقال له حج عن نفسك ثم
حج عن شبرمة ولانه يصح قضاء الحج عن الميت بالاجماع وهو نوع استنابة احتج المعتزلة بان وجوب
العبادة انما كان ابتلاء وامتحانا من الله تعالى للعبيد وكسر النفس الامارة بالسوء وذلك مما لا يدخله
النيابة كسائر صفات النفس من اللذات والالام والجواب الابتلاء والامتحان قد يحصل بالسؤال
لما فيه من بذل العوض للنايب المساوي للمباشرة او لاشتماله على المنة بتقدير عدم العوض و
ذلك لا ينفك عن مشقة وكلفة البحث السابع في شروط حسن الامر اعلم ان الامر لما كان صادرا
من امر الى مامور بمامور به في زمان امكن ان يرجع شروط حسنه اليه والى هذه المتعلقات
اما ما يرجع الى المامور به فامران ا ان يكون صحيحا غير مستحيل في نفسه خلافا للاشاعرة
وقد تقدم ب ان يكون للفعل صفة زائدة على حسنه اما بان يكون على صفة الندب او
الوجوب او يتعلق به نفع او دفع ضرر يرجعان الى الدنيا واما ما يرجع الى المامور فامران ا ما
يرجع الى تمكنه بان يكون متمكنا من الفعل بحصول جميع ما يحتاج اليه في الوقت الذي
يحتاج الفعل ان يوجد فيه فان كان الفعل يحتاج اليه في وقت وجوده خاصة وجب وجوده
في ذلك الوقت وان احتاج اليه قبل وجوده وحين وجوده او قبل وجوده وجب وجوده
كذلك وهذه الاشياء منها ما يحتاج اليها جميع الافعال كالقدرة وزوال المانع ومنها
ما يحتاج اليه بعض الافعال كالعلم الذي يحتاج اليه الفعل المحكم وكالالات التي يحتاج اليها
بعض الافعال والارادة التي يحتاج اليها الفعل الواقع على وجه دون اخر وكالمسبب المحتاج
الى السبب وكاحتياج العلم الى الدلالة والظن الى الامارة ويجب ان يتقدم الدلالة بحيث يتمكن المكلف
من النظر فيها فيعلم وجوب الفعل او كونه ندبا ولولا الامارة وهذه الاشياء قد يتعذر على
العبد تحصيلها كالقدرة وكثير من الالات فلا يجوز تفويض تحصيلها اليه وقد يمكن كالعلم و
بعض الالات فيجوز ان يكلف تحصيله اذا كان مصلحة ب ما يرجع الى دواعيه بان يكون
مزدد الدواعي بالالطاف وغيرها غير ملجأ ولا مستغن واما ما يرجع الى الامر فاشيا ا ان لا

يكون ابدا وجوده متقاربا لحال الفعل وهو داخل في التمكن ب ان يكون متقدما قدرا من
التقدم يحتاج اليه في الفعل وهو يدخل في تمكن المكلف ج ان لا يكون واردا على وجه
مفسدة واما ما يرجع الى الامر فان كان هو الله تع وجب ان يعلم من حال المكلف والمامور به و
الامر ما ذكرناه وان يكون غرضه تعريض المكلف للثواب وان يكون عالما بانه سيبيه ان اطاع
ولم يحبط طاعته وان كان الامر غيره وجب ان يعلم حسن ما امر به وثبوت غرض فيه اما له او
لغيره وان يظن تمكن المكلف من الفعل ويدل على اشتراط ما تقدم انه تع حكيم وحكمته تقتضي ذلك
الفصل الثاني في النهي وفيه مباحث الاول في حقيقة النهي مقابل للامر فحده مقتضب من حد
الامر وكما قلنا ان الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلا ولا يجب المقابل هنا في الطلب لاشتمال
النهي عليه ولا في القول لذلك ولا في الاستعلا لتحققه كما قلنا في الامر فلم يبق الا الفعل فالنهي
حينئذ طلب الترك بالترك على جهة الاستعلا والخلاف في ان له صيغة تخصه كما
قلنا في الامر ومن حد الامر بانه اقتضا فعل غير كف على جهة الاستعلا حد النهي بانه اقتضا
كف عن فعل على جهة الاستعلا وينتقض بقولنا كف والكلام في انها تقتضي التحريم او الكراهة
او القدر المشترك او الوقف كما تقدم في الامر ويشترك الامر والنهي في امور ا جواز استعمال كل
منهما في خلاف ما تقتضيه صيغته فصيغة كل منهما تجوز استعمالها في غير ما وضعت له ب
ان كل واحد منهما انما يوصف بما يوصف به بحال فاعله ج اعتبار الاستعلا د كل منهما مفيد
بما يفيد به من شرط وصفه ه اعتبار كثير من الشرايط في حسنهما نحو ان يكون غرض المكلف
التعريض للثواب ويكون عالما باتيانه المطيع وغير ذلك ويفترقان بامور ا الصيغة ففي الامر افعل
وفي النهي لا تفعل ب ما يتميز به كل منهما عن صاحبه ج مطلق الامر لا يقتضي التأبيد ومطلق
النهي يقتضيه عند جماعة ولهذا امكن النظر في ان الامر للفور لا الخلاف في النهي عندهم د
شرط حسن النهي قبح المنهي عنه وشرط حسن الامر انتفاء قبح المامور به واعلم ان الصيغة قد ترد لسبعة
امور ا التحريم ب الكراهة ج التحقير ولا تمدن عينيك د بيان العاقبة ولا تحسبن الله غافلا

الدعا لا تكلني الى نفسي و الياس لا تعتذروا اليوم ز الارشاد لا تسألوا عن اشيا لكنها حقيقة
في التحريم في نظر الشرع لما قلناه في الامر ولقوله تع وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الانتها لما تقدم من
ان الامر للوجوب وهو المراد من قولنا النهي للتحريم ومن جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب
جعل النهي للقدر المشترك بين التحريم والكراهة البحث الثاني في ان المطلوب في النهي ماذا اختلف الناس
هنا فقال ابو هاشم وجماعة كثيرة المطلوب بالنهي نفس ان لا يفعل المنهي عنه وقالت الاشاعرة
المطلوب فعل ضد المنهي عنه لنا ان من لم يزن مع دعاء الداعي اليه مدحه العقلاء على انه لم يزن وان
لم يخطر ببالهم فعل ضد الزنا فوجب ان يكون العدم متعلق التكليف احتج الاشاعرة بان العدم نفي
محض فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر ولا اثر للعدم ولان العدم وان امكن اسناده الى
القدرة لكن العدم الاصلي لا يمكن اسناده اليها لامتناع تحصيل الحاصل واذا بطل ان يكون العدم متعلق
القدرة وجب ان يكون ثبوتيا وهو الضد والجواب لو لم يكن العدم مقدورا لم يكن الوجود مقدورا
لانه يلزم ان يكون صفة القدرة موثرة في الوجود لا غير وذلك وجوب لا قدرة وعدم الفعل امر عقلي
يمكن تعلق القدرة به لتميزه عن غيره وان كان نفيا في الخارج والعدم الازلي وان لم يكن مقدورا لكن
المقارن للقدرة امكن تعلقها به فان القادر على الفعل قادر على ان تركه على العدم الاصلي وان لا
تغيره وعدم التغيير مقدور له مجازا ان يتناوله التكليف البحث الثالث في ان النهي هل يقتضي التكرار
اختلف الناس هنا فذهب الاكثر اليه وقال اخرون بعدمه والاقرب الاول لنا وجوه ا ان النهي يقتضي
منع المكلف من ادخال ماهية المصدر في الوجود وهو انما يتحقق اذا امتنع من ادخال كل فرد من افرادها
في الوجود اذ مع ادخال فرد من افرادها يكون قد ادخل تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد
على تلك الماهية وهو معنى قولنا انه منع من ادخال تلك الماهية في الوجود قيل عليه الامتناع عن ادخال
الماهية في الوجود قدر مشترك بين التكرار وعدمه ولا دلالة للعام على ما به امتياز كل واحد من القسمين عن
صاحبه وفيه نظر لان الامتناع عن الادخال انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال الممنوع
منه ب المفهوم في عرف اللغة التناقض بين قولنا لا تضرب وبين قولنا اضرب لاشتمال الاضرب

على كل مفهوم اضرب وزيادة حرف النفي وقولنا اضرب يفيد المرة فلو كان لا تضرب كذلك
لم يتناقضا فيجب العمومية قيل عليه ان اردت بدلالة الامر والنهي على مفهومين متناقضين
دلالة الامر على الاثبات والنهي على النفي فمسلم لكن ذلك لا يوجب التناقض الا مع اتحاد الوقت
لان صدق الاثبات في وقت يستلزم صدق الاثبات وصدق النفي في وقت يستلزم صدق
النفي وكما لا تناقض بين الاثبات في وقت والنفي في آخر كذا لا تناقض بين المطلقين وفيه نظر
لانا استدللنا بالعرف على التناقض على كون النهي للدلالة لما قرره من امتناع التناقض بين المطلقين
ح قوله لا تضرب يمكن حمله على التكرار وقد دل الدليل عليه فيجب المصير اليه اما الاول فلامكان
امتناع الانسان عن الفعل دائما من غير عسر واما الثانية فلانتفاء دلالة الصيغة على وقت
دون وقت فاما ان يحمل على الكل وهو المراد او لا يحمل على شيء البتة وهو محال او يحمل على البعض
دون الآخر ويلزم منه الترجيح من غير مرجح قيل عليه لا دلالة في النهي الا على مسمى الامتناع فيحصل
بحصول هذا المسمى ويقع الخروج عن عهدة التكليف وفيه نظر لان مسمى الامتناع انما يحصل
بدوام د السيد اذا نهى عبده عن فعل فمضت مدة يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعله صح
وحسن من السيد عقابه والتعليل بفعل المنهي عنه وليس للعبد ان يقول انك نهيتني عن
الفعل وقد مضت مدة يمكن ايقاعه فيها ولم افعله فيها ولم يتناول نهيك ما بعد الوقت
ولا يقبل العقلاء عذره بذلك ه هنا مقدمتان احدهما ان المنهي عنه منشأ المفسدة و
الا لقبح النهي عنه والثانية الحكم يبقى ما كان على ما كان الى ان يظهر دليل الازالة ودليله ما
يأتي من كون الاستصحاب حجة ومع تسليمهما نقول المنهي عنه قد ظهر انه منشأ مفسدة ولا
بقاء تلك المفسدة في جميع الاوقات فيتعلق النهي بالجميع و لم يزل العلماء في جميع الاوقات يستدلون
على الدوام في النهي د لولا الدوام لما ثبت دوام تحريم الزنا والربا وغير ذلك من المنهيات والتالي
باطل بالاجماع فالمقدم مثله وفيه نظر لمنع الملازمة في كل نهي لا ينفك عن وجه القبح ومنع
بطلان التالي في غيره فانه المتنازع ح الاحتياط يقتضي الاستدامة فيتعين العمل به

اذ مع ترك الاتيان من ارتكاب المحظور احتج المخالف بان النهي قد يراد منه التكرار بالاجماع
وقد يراد به المرة الواحدة كقول الطبيب للمريض لا تشرب الماء ولا تاكل اللحم والمراد في هذه
الساعة ويقول المنجم لا تفتصد وليس مراده بذلك التعميم والحائض نهيت عن الصلوة
والصوم وليس المراد من ذلك في كل الاوقات والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل
فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك وايضا يصح ان يقيد بالدوام وبنقيضه من
غير تكرار ولا تناقض في احدهما فيكون موضوعا للقدر المشترك وايضا لو كان للدوام
لكان عدم الدوام في بعض الصور على خلاف الدليل وهو ممتنع والجواب عن ان عدم
الدوام انما يكون لقرينة حالية او مقالية اما مع تجرده عن القرائن فلا نسلم انه يراد به المرة
والقرينة الحالية ثابتة فيما ذكرتم من صور المريض والمنجم اذ المتعارف انهما ليس للتكرار
والمقالية ثابتة في الحائض لدخولها تحت الاوامر العامة بالصلوة والصوم والاصل فيه ان الطهارة
لما كانت شرطا وفقدت انتفى التكليف ولهذا قلنا بالتكرار هنا ايضا فيجب ترك العبادة
كلما جاء الحيض ويدوم بدوامه ولو صلت او صامت الحيض حسن ذمها وعن ب ان
القرائن المنضمة الى الالفاظ قد تخرجها عن حقائقها والتاكيد مستعمل في العرف وعن
انه لو لم يكن للدوام بل للمرة لكان استعماله في الدوام على خلاف الدليل على ان الدليل
قد تخالف عند قرائن يحصف به ونحن انما قلنا انه لا يفيد التكرار لو وجدت قرينة صارفة
له عن التكرار والخلاف انما هو في المجرد تذنيب لما ثبت ان النهي للتكرار وجب ان
يفيد الفور لا يستلزم التكرار ذلك والقائلون بعدمه لم يوجبوا الفور فيه البحث
الرابع في امتناع اجتماع الامر والنهي اعلم ان الواحد قد يكون واحدا بالنوع وقد يكون
واحدا بالشخص اما الاول فيمكن توارد الامر والنهي معا اليه بان يكون احد جزئياته
مامورا به والآخر منهيا عنه لعدم التنافي بينهما وذلك كالسجود فانه نوع ينقسم الى
السجود لله تعالى وهو مامور به والى السجود للصنم وهو منهي عنه وقد خالف في ذلك

بعض المعتزلة ويوهم المناقضة من حيث ان السجود نوع واحد وهو مامور به فيستحيل ان
ينهى عنه بل الساجد للصنم عاص بقصد تعظيم الصنم لا بنفس السجود ليس يجدى اتحاد الانواع
تغاير المحل والسجود لله تعالى مغاير للسجود للصنم فان اختلاف الاضافات والصفات
يوجب المغايرة والشى لا يغاير نفسه وقد قال الله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر ثم امرنا بالسجود لله
تعالى وليس المامور به هو المنهى عنه ولا خلاف فى عصيان الساجد للصنم والشمس بنفس
السجود والقصد معا وقولهم السجود نوع واحد قلنا نعم لكنه منقسم بانقسام المقاصد فان
مقصود هذا السجود تعظيم الصنم دون الله تعالى واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس
الفعل فى حصول الغيرية المانعة من التضاد فان التضاد انما يكون مع الاضافة الى واحد
ولا وحدة مع المغايرة واما الثانى فاما ان يكون ذا جهة واحدة او ذا جهتين فالاول لا خلاف
فى استحالة الامر والنهى معا اليه الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما الثانى ففيه النزاع
فمنع منه جماعة الامامية والزيدية والظاهرية والجبائيان وهو مروى عن مالك وهو
اختيار فخر الدين الرازى وذهبوا الى ان الصلوة غير واجبة ولا صحيحة ولا يسقط بها
الفرض ولا عندها ووافقهم على ذلك القاضى ابو بكر الرازى الا فى موضع واحد فانه قال
يسقط الفرض معها لا بها وهذا الذى اخترناه مذهب جمهور المتكلمين وقال الغزالى وجماعة
الاشاعرة بالجواز لنا ان المامور به مطلوب التحصيل فلا حرج فى فعله والمنهى عنه مطلوب العدم و
يتعلق بفعله الحرج والجمع بينهما ممتنع لا يقال انما يمتنع الجمع لو اتحد الوجه اما مع تعدده كالصلوة
فى الدار المغصوبة حيث كان لها جهتان صلوة وغصب وكل منهما يصح انفكاكه عن الاخرى فلا
استبعاد فى الامر بها من حيث انها صلوة والنهى من حيث انها غصب كما لو قال السيد لعبده
خط الثوب ولا تدخل الدار فخاط الثوب فى الدار فانه يكون ممتثلا لامر الخياطة عاصيا للنهى عن الدخول
ويستحق العقوبة باحد الاعتبارين والاحسان بالاخر كذا الصلوة هنا اشتملت على امرين
احدهما مطلوب الوجود والاخر مطلوب العدم ويعارض بان الصلوة فى الدار المغصوبة صلوة

لانها صلوة خاصة بكيفية مخصوصة وثبوت المكيف يقتضى ثبوت المطلق والصلوة
مامور بها لقوله اقيموا الصلوة لانا نقول متعلق الامر والنهى ان اتحد لزم تكليف ما لا يطاق
والخصم يسلم انه ليس من هذا الباب وان تغايرا فان تلازما كان كل منهما من ضرورات الاخر
والامر بالشى امر بما لا يتم ذلك الشى الا به ويعود المحذور وهو كون متعلق الامر والنهى ان اتحد لزم
تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس من هذا الباب وان تغايرا فان تلازما كان كل منهما من
ضرورات الاخر والامر بالشى امر بما لا يتم ذلك الشى الا به ويعود المحذور وهو كون متعلق الامر والنهى
واحدا وان لم يتلازما صح تعلقهما بهما اجماعا وهو غير صورة النزاع لانفكاك الجزء انفكاكهما احدهما
عن الاخر فى الحكم الا انهما فى الصورة المعينة يتلازمان لانا نقول فيكون المامور به فى الصورة
الخاصة منهيا عنه وهو محال واما الصلوة فى الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف
ما لا يطاق والتالى باطل اجماعا الا عند من جوز التكليف بالمحال فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما مشتركان فى حقيقة الكون
اعنى الحصول فى الحيز وشغله وهذا الشغل منهى عنه فاحد اجزاء الصلوة منهى عنه
فيستحيل ان تكون هذه الصلوة مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون
هذا الجزء مامورا به منهيا عنه والصلوة والغصب وان تغايرا لكن مطلق شغل الحيز ماهية
مطلق الصلوة والشغل المعين جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهى عنه
فجزء ماهية هذه الصلوة منهى عنه فهذه الصلوة لا تكون مامورا بها نعم الصلوة مطلقا
مامور بها ولا نزاع فيه بل فى هذه الصلوة وقيل عليه لا نزاع فى ان الفعل المعين اذا امر بعينه
لا ينهى عنه انما النزاع فى الفعل المعين اذا كان فردا من افراد الفعل المامور به هل ينهى عنه وما
فيه وجوازه ظاهر اذ عندكم الامر بالماهية ليس بشى من افرادها ولانه لو امتنع ذلك لامتنع
النهى عن فعل ما لان نفس الفعل وفيه نظر لان النزاع فى صحة الصلوة فى الدار المغصوبة
الشخصية لا فى مطلق الصلوة ثم لو كان المعين منهيا عنه كان باطلا وهو خلاف مذهبهم ور

الصلوة في الدار المغصوبة والمثال الذي ذكروه فرق فان الخياطة غير الدخول ولا تلازم
بينهما فلهذا صح اجتماع الامر والنهي وللصلوة المامور بها ليس المطلق بل الواقعة على
الوجه المطلوب شرعا بان يستجمع شرايطه ولهذا لا يصح ان يقول الصلوة بغير طهارة
صلوة والصلوة مامور بها احتج المخالف بوجوه ا قد كرهت الصلوة في الاماكن المخصوصة
والاوقات المخصوصة وكما يتضاد الوجوب والكراهة ب لو لم يصح الصلوة في
الدار المغصوبة لما سقط التكليف والثاني باطل بالاجماع فان احدا من العلما من العالم
من الظلمة بقضا صلوات اتهم في الاماكن المغصوبة فالمقدم مثله والشرطية ظاهر فان
الباطل غير مسقط للفرض ج لو لم تصح الصلوة لكان البطلان لاتحاد متعلق الامر و
النهي اذ لا مانع سواه اجماعا ولا اتحاد فان الامر بالصلوة والنهي عن الغصب واختيار
المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما وهو التغاير وعدم التلازم والجواب عن ا ان متعلق
الاحكام ان اتحد منعنا التكليف بمثل هذه الصورة وان تغاير لم يفسد لرجوع النهي الى وصف
منفك مثل التعرض لنفار الابل في المعاطن ولسيل الوادي في الصلوة في الوادي وللتعرض
للرشاش في الحمام وغير ذلك من النظاير وفيه نظر لان التعرض لهذه الاشيا لازم للصلوة
الشخصية وعن ب بمنع الاجماع على سقوط القضا فان الامامية اجمعوا وجوب قضاها
وهو مذهب احمد بن حنبل وجماعة من الفقها ولو كان ذلك اجماعا لما خفي عنهم وعن ج ما
تقدم من ان الكون الذي هو غصب منهي عنه وهو بعينه صلوة فلا يكون مامورا به والكون المطلق
قد ينقسم الى نوعي الغصب والصلوة وهما وان انفك احدهما عن الاخر الا انهما في هذه الصورة متلازمان
اذ فعل العبد هنا الحركة والسكون لا غير وهما منهيان وايضا لو صحت الصلوة لصح صوم يوم النحر
والاعتذار بان نفي التحريم لا تعتبر فيه بعد دلالة الدليل ضعيف وهذه المسئلة قطعية اما من يعتقد البطلان
فلاستلزام الصحة الجمع بين الضدين وهو مستحيل قطعا واما من يعتقد الصحة فيعتمد على الاجماع
تذنيب قال ابو هاشم من توسط ارضا مغصوبة عصا باللبث والخروج وجعل الخروج متعلق الامر والنهي

معا وهو خطا لاستلزامه التكليف بالمحال فان الخروج متعين عليه للامر فيعلم اسقاط المعصية
به بشرطه فلا يكون متعلق النهي وفيه نظر فان الخروج تصرف في ملك الغير فيكون حراما ومع
وجوبه بل الواجب ترك التصرف في كل آن وكونه في الزمن الثاني لا يتم الا بالخروج مستند الى
فعله الذي هو التوسط فلا يستلزم وجوبه البحث الخامس في التضاد بين تحريم الوصف اللازم
ووجوب الاصل اعلم ان الشي اذا كان تحريم الوصف كان تضادا لوجوب اصله وهو مذهب
الشافعي خلافا لابي حنيفة وصورة المسئلة انه اذا وجب الصوم من حرم ايقاعه في يوم العيد
او اوجب الطواف ونهى عن ايقاعه مع الحدث والاصل في ذلك ان القايلين بصحة الصلوة
في الدار المغصوبة قسموا النهي الى ما يرجع الى غيره فلا يضاد وجوبه والى ما يرجع الى وصف المنهي عنه
لا الى اصله وقد اختلفوا فعند ابي حنيفة الصوم من حيث انه صوم مشروع مطلوب ومن
حيث انه واقع في يوم النحر غير مشروع والطواف مشروع وايقاعه في حال الحدث منهي عنه
والبيع من حيث انه بيع مشروع ومن حيث وقوعه مقرونا بشرط فاسد او زيادة في العوض
في الربويات منهي عنه والطلاق من حيث انه طلاق مشروع ومن حيث وقوعه في الحيض منهي عنه
وحواله الولد من حيث انه حوالة مشروع ومن حيث وقوعه في غير المنكوحة مكروه فجعل
ابو حنيفة هذا قسما ثالثا وزعم ان ذلك يوجب فساد الوصف لا انتفا الاصل لان راجع الى
الوصف لا الاصل فجعل الحرام هو ايقاع الصوم يوم النحر لا الصوم الواقع فيه والشافعي الحق هذا
بكراهة الاصل ولم يجعله قسما اخر والشافعي خرج عن قاعدته في طلاق الحايض وتاول ذلك
بانصراف النهي عن اصله ووصفه الى تطويل العدة او الخوف لندم عند الشك في الولد وابو حنيفة
خرج عن قاعدته في بطلان صلوة المحدث دون طوافه لان الدليل دل على كون الطهارة
شرطا في صحة الصلوة لقوله عم لا صلوة الا بطهور فهي نفي للصلوة لا نهي لنا انه لا فرق عند اهل
اللغة بين قوله حرمت عليك الصوم في هذا اليوم وبين قوله حرمت عليك ايقاعه فيه اذ لا
معنى لايقاع الصوم في اليوم الا فعله فيه فاذا كان فعله فيه محرما كان ذلك مضادا لوجوبه

محاله ولو قال السيد لعبده اطلب منك الخياطه وانهاك عن ايقاعها وقت الزوال فاذا
خاط وقت الزوال لم يات بالمطلوب فان المكروه هي الخياطه الواقعه وقت الزوال لا الوقوع
في وقت الزوال مع بقاء الخياطه مطلوبه اذ ليس الوقوع في الوقت شيئا منفصلا عن
الواقع والصلوه في الاوقات المكروهه والاماكن المكروهه من الفقها من منع من صحتها
ولا يرد عليه شي لرده في ان النهي نهي عن ايقاع الصلوة من حيث انه ايقاع صلوة او من امر
اخر مقرون به ومنهم من صححها وصرف النهي عن اصل الصلوه ووصفها الى غيره وتفاصيل المسائل
ليس على الاصولي بل الى نظر المجتهد في الفروع وليس على الاصولي الا حصر الاقسام الثلثه وهو
ما يرجع النهي فيه الى ذات المنهي او وصفه او خارج وبيان حكمها في الفساد وعدمه البحث الثاني
في ان النهي هل يدل على الفساد اختلف الناس في ذلك والتحقيق ان نقول المنهي عنه ضربان
احدهما لا يصح فيه معنى الفساد والصحه والاجزاء كالجهل والظلم ونحوهما مما لا يتعلق
به احكام شرعيه ومنهما ما يصح فيه ذلك كالطلاق والنكاح والبيع والصلوه لتعلق
الاحكام بذلك فاذا قلنا النهي هل يدل على الفساد فانما نشير بذلك الى الثاني من القسمين
وقد اختلف العلما فمنهم من قال انه يدل على الفساد ومنهم من منع ومنهم من جعله دالا من حيث
اللغه ويدل من حيث الشرع ونحن نقول النهي ان كان عن الشي لغيره لم يدل على الفساد و
ذلك كالنهي عن البيع وقت الندا خلافا للشيخ ابي جعفر الطوسي من علمائنا ولمالك واحمد و
ان كان عن الشي لنفسه او لوصفه فان كان الفعل من العبادات دل على الفساد وان كان
من المعاملات لم يدل على الفساد وهو اختيار ابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي وقال جمهور
فقها الشافعيه ومالك وابو حنيفه والحنابله واهل الظاهر كافه وجماعة من المتكلمين
ان النهي يدل على الفساد مطلقا وذهب جماعه من الاشاعره كالقفال والغزالي وغيرهما وجماعه
من الحنفيه وجماعه من المعتزله كابي عبدالله البصري وابي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار
الى انه لا يدل على الفساد مطلقا ومنهم من قال يدل من حيث الشرع لا من حيث اللغه واليه مال

السيد المرتضى فهنا مقامان في ان النهي في العبادات يدل من حيث الشرع لا من حيث الشرع
لا من حيث اللغه واليه ميل السيد المرتضى فهنا مقامان في ان النهي في العبادات يدل على الفساد
وبيانه ان المراد بفساد العباده عدم الاجزا وهو متحقق مع النهي لانه بعد الاتيان بالمنهي عنه لم يات
بالمامور به فيبقى في عهدة التكليف اما المقدمه الاولى فلان المنهي عنه ليس المامور به
فان النهي عنه قبيح والمامور به حسن وهو انما اتى بالمنهي عنه فلم يكن اتيانا بالمامور به كالاوامر
بالصلوه فتصدق واما الثانيه فظاهره فان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب
لما تقدم من ان الامر للوجوب فان قيل يجوز ان يكون فعل المنهي عنه سببا للخروج عن العهده فانه
لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تصل في الثوب المغصوب وان فعلت سقطت عنك الفعل
ولان اللفظ لا يدل عليه منطوقا اذ لا يفيد الا المنع من الفعل والفساد عدم الاجزا وهما متغايران
ولا مفهوما لانتفا التلازم فانه لا يلزم من النهي الفساد كما قلنا لو قال لا تصل في الثوب المغصوب
وان صليت صحت صلوتك ولو كان الفساد لازما للنهي لزم التناقض ولان النهي لو دل على الفساد
لكانت الصلوه في الاماكن المكروهه والاوقات المكروهه فاسده والجواب قد بينا ان المنهي عنه
مغاير للمامور به واذا لم يات بالمامور به لم يخرج عن العهده فضلا عن ان يأتي بالمنهي عنه فانه
اولى بعدم الخروج والمثال الذي ذكروه لو وقع لدل على ان النهي ليس عن الصلوه ولا عن صفتها
بل عن وصف منفك كما في الصلوه في الاماكن المكروهه والفرق بينه وبين الصلوة في المكان
المغصوب ان مماسه الانسان للثوب ليس جزا من ماهية الصلوه ولا مقدمة لشي من اجزائها فكان
اتيانه بالصلوه المامور بها من غير خلل غير انه ضم الى ذلك الفعل فعلا اخر محرما ولا يقدح ذلك في
الخروج عن العهده وبه ظهر الجواب عن النهي في الاماكن المكروهه والاوقات المكروهه لرجوع النهي
هنالك الى وصف خارج عن ماهية الصلوه ومجموع الامر والنهي دل على الفساد بالالتزام فان النهي دل على
المنع وقد ثبت ان المنهي عنه مغاير للمامور به فلا يكون بفعله اتيانا بالمامور به فلا يخرج عن العهده ولا
يكون محرما وهو المراد بالفساد هنا المقام الثاني في ان النهي في المعاملات لا يدل على الفساد فكر

ان الفساد في المعاملات يراد به عدم ترتب احكامها عليها فان اصل هذا بيع فاسد كان معناه
انه لم يفد الملك واذا قيل طلاق فاسد كان معناه انه لم يفد اباحة البضع اذا ثبت هذا
فنقول لو دل النهي على الفساد بهذا المعنى لدل اما بالمطابقة او بالالتزام والكل باطل فاسد
الدلالة اما انتفا الاولين فظاهر اذ لفظ لا تبع مثلا موضوعا للفساد بمعنى ترتب حكم البيع عليه
ولا المعنى هو جزوه واما انتفا الثالث فلان شرط هذه الدلالة الملازمة الذهنية وهي منتفية
فانه لا يلزم من تصور تحريم البيع تصور عدم ترتب حكم عليه ولا استبعاد في ان يقول الشارع نهيتك
عن البيع وان فعلت يحصل لك الملك كما في البيع وقت النداء وكذا نهيتك عن ازالة النجاسة
بالماء المغصوب او عن الثوب المغصوب مع حصول الطهارة ونهيتك عن الذبح بسكين الغير لكن
ان فعلت حلت الذبيحة ولا تناقض بحلاف حرمت عليك الطلاق وامرتك به امر ايجاب اياه
والوطي في الحيض يلحقه احكام الوطي الصحيح من لحوق الولد ووجوب المهر والتحليل للزوج الاول
وايضا النهي عن العقد والايقاع انما يدل لكاصدر عن حكيم على قبحه ووجوب الاحلال به او على
كراهته له وقد يكون الفعل قبيحا مكروها وحكمه ثابت لان ذبح البيع لا ينافي ثبوت الملك به
فانه قد ينهى عن البيع لان الملك لا ينفع به بارة ولانه مفسدة في نفسه وان وقع به الملك
تارة ولانه يتشاغل به عن واجب كالبيع مع تعين وجوب الجهر واذا امكن ذلك امكن ان يكون
النهي عن البيع او غيره لغرض مغاير لانتفا احكامها الايقال ينقض ما ذكرتم بالنهي في العبادات
فانه يدل على الفساد لانا نقول قد بينا اختلاف الفساد في العبادات والمعاملات احتج
القائلون بانه يدل على الفساد بوجوه ا الفعل المنهي عنه معصية والملك نعمة والمعصية
تناسب المنع من النعمة ويحتمل الاعتبار بعد ظهور المناسبة جميع المناهي الواردة ب المنهي
عنه لا يجوز ان يكون منشا المصلحة الخالصة او الراجحة والا لزم ان يكون الامر والنهي محلا
الحكم ولا منشا المصلحة المساوية والا لكان النهي عبثا وايضا الاشتغال بالعبث محذور
عند العقلا والقول بالفساد يفضي الى دفع هذا المحذور فوجب القول به فوجب ان يكون منشا المفسدة

للخالصة او الراجحة وعلى كلا التقديرين يجب الحكم بالبطلان لاشتماله على اعدام تلك
المفسدة ج قال ع من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد والمنهي عنه ليس من الدين فكان
مردودا ولو ترتب عليه حكم لم يكن مردودا د الاجماع مستند على الفساد فانه لم يزل
العلما يستدل على فساد الزنا والربا بمجرد النهي ه النهي نقيض الامر والامر قد ثبت انه
يدل على الاجزا فالنهي يدل على الفساد و النهي يدل على مفسدة خالصة او راجحة والقول
بالفساد سعي في اعدامها فلا يكون مشروعا قياسا على جميع المناهي الفاسدة ز
لو ثبت احكام المنهي عنه لكان طريق ذلك الشرع اما امرا واباحة او ايجابا وكل ذلك
يمنع منه النهي ح النهي عن الفعل اذا منع منه وجب ان يكون مانعا من احكامه التابع
له ط الاجزا يستلزم نفي الفساد فاذا كان بالنهي ينتفي كون الشي شرعيا فالاجزا لا يعلم الا
شرعا فليس بعد ذلك الا الفساد ى لو لم يعقل من النهي الفساد لم يكن التحريم دليلا عليه
وكان لا يعقل من قوله حرمت عليكم امهاتكم فساد هذه الانكحة وبطلانها الجواب عن ا
افادة الملك عن المعصية نعمة ايضا فناسبت الشرعية نعمة ايضا فناسبت الشرعية
ويمنع الفساد في جميع المناهي الواردة مع انه يجوز ان يكون الحكم عليه بالصحة مناسبا
للنهي فان زوال الملك عن البايع لارتكابه المنهي عنه او مناسب له وعن ب ما تقدم من
جواز كون الفساد لا من نفس المنهي عنه بل المنع عن فعل مطلوب للشارع وعن ج ان
البيع وقت النداء يوصف بامرين احدهما انه غير مطابق لامر الله تعالى والثاني انه سبب الملك
والقول بالاول ادخال في الدين ما ليس منه فكان ردا واما الثاني فلا نسلم انه ليس من الدين
حتى يكون القول به ردا فانه نفس النزاع وايضا انما يكون مدخلا للفعل في الدين اذا اعتقد انه
من الدين فان الزاني وفاعل المباح لا يكون مدخلا للزنا والفعل المباح في الدين فلا يخلو اما ان
يريدوا ان الفاعل المنهي عنه مدخلا للفعل في الدين او للاحكام والاول باطل فان المزيل
للنجاسة بالماء المغصوب لا يعتقد ان ذلك من الدين بل يعتقد انه بدعة وان اراد والثاني منعنا

انه ليس من الدين لا يقال فيجب لو فعل الانسان ذلك معتقدا انه من الدين لزم ان يكون
مردودا عليه ولا تثبت احكامه لانا نقول انما يجب ان يكون ردا من الدين لا غير وانما يكون
كذلك اذا جعله مخالفا ما اعتقده كما لو قال انسان من رام الدخول الى داري فهو مردود
اما اذا انه مردود من الدار ولا يلزم عدم ثبوت احكام واجاب قاضي القضاة بوجوه ا لفظ الرد
يفيد نفي استحقاق الثواب لان الرد ضد القبول والقبول يفيد استحقاق الثواب ولفظ
الرد كالنهي في اقتضاء القبح ونفيا فلفظ الرد كالنهي في اقتضاء القبح ونفي استحقاق الثواب
لان الرد استحقاق الثواب ونحن نقول ان المنهي عنه لا يستحق به الثواب ب يجب ان
ينفي ان الحكم باجزاء الفعل ليس من الدين ثم يرده وهذا انما يتوجه على من قال في اشد لاله ان
الاجزاء ليس من الدين لا الى من قال ان الفعل نفسه ليس من الدين ثم استدل بذلك على انتفاء
احكامه ج النهي ابلغ من لفظ الرد لان طاعات الكافر مردودة وليست منهيا عنها فاذا لم يظهر
دلالة النهي على الفساد فلفظ الرد اولى بذلك ج هذا خبر واحد لا يصح التعلق به في دلالة
وعن د بالمنع من رجوع الصحابة الى النهي في الفساد في الجميع ولهذا حكموا في كثير من المنهيات
بالصحة فلا بد وان يكون احد الحكمين للقرينة فعليكم الترجيح وهو معنا لانا لو حكمنا بالفساد
اعاد الحكم بعدمه في بعض الصور تركا للظاهر ولو قلنا انه لا يقتضي الفساد كان اثباته في البعض
لدليل منفصل لا يكون تركا للظاهر وعن ه لا يلزم من دلالة الامر على الاجزاء دلالة النهي على الفساد
لامكان اشتراك الاشياء المتضادة في الاحكام سلمنا لكن لما دل الامر على الاجزاء وجب ان لا يدل
النهي عليه لا ان يدل على الفساد وعن و ما تقدم من ان النهي قد يكون لوصف عارض لا للفساد
في الماهية وعن ز لا نسلم انحصار طرق دلالة ثبوت الاحكام في الامر والايجاب والاباحة فانه
قد يقول نهيتكم عن البيع واذا بعتم على هذا الوجه فقد ملكتم او بالعقل وعن ح بالمنع من الملازمة
والاحكام تابعة لوجود الفعل ولصحته مع وعن ط ان اردتم بان النهي ينفي كونه شرعيا انه
ينفي كونه مرادا وطاعة وقربة فصحيح وان اردتم نفي الاحكام الشرعية فممنوع واذا كان الاجزاء والفساد

لا يعلمان الا شرعا فيجب ان لا يستفيدا احدهما من مطلق الامر لا يقال الاجزاء لا يعلم الا شرعا
ولا شرع فيه فيكون فاسدا لانا نقول وفساده لا يعلم الا شرعا ولا شرع فيه فيكون
صحيحا والصواب التوقف عن حكم بصحة او فساد على دليل منفصل وعن ان مطلق التحريم لا
يدل على الفساد كما قلنا في النهي وانما علم فساد انكحة الامهات بغير وضع النهي في اللغة و
على الجملة بدليل وفي مواضع من هذا الباب وقع فيها الخلاف قال ابو عبد
الله البصري المنهي عنه اذا كان متى فعل على الوجه المنهي عنه انتفى عنه شرط من شرائط
الشرعية فانه يجب ان يفسد كبيع الربا ومتى لم ينتف عنه شرط من شرائطه الشرعية
لم يفسد اعترضه ابو الحسين بان الفساد يجب لو كان ذلك شرطا في صحته ولو لم يكن
شرطا في صحته لم يجب فساده ولا فرق بين الشرعي وغيره فلا معنى للتقييد بكونه شرعيا وايضا اذا فسد
لانتفاء شرطه الشرعي فان علمتم ذلك بظاهر النهي فقد سلمتم ان ظاهر النهي يدل على الفساد وان علمتم بقرينة
فاخبرونا عن تلك القرينة لتكونوا قد اشرتم الى الفرق بين ما يدل على الفساد من النهي وبين ما لا يدل و
ان قالوا علمنا ان ذلك شرط في الصحة بدليل غير النهي نحو ان يعلم ان الوضوء شرط في الصلوة ثم نهى الشرع
عن الصلوة بغير وضوء فيعلم انها فاسدة بغير وضوء وقد اشار قاضي القضاة الى ذلك قلنا فيجب ان يعلم الفساد
مما دل على ان الوضوء شرط في صحتها فانا اذا علمنا ذلك علمنا فساد الصلوة اذا لم يكن الوضوء سواء نهى عن
الصلوة بغير وضوء او لا المنهي عنه الفاسد وهو ما توصل به الى تحليل محرم في الاصل كاكل الميتة
واستحلال الفروج وعن المفاسد ما لم يكن وصلة الى محرم في الاصل وهذا باطل فانه ان ارادوا ان كان
ان الحرام صار به حلالا على التحقيق فهو مناقضة لانه اذا صار به حلالا فهو صحيح غير فاسد اذ لا
معنى لكون الوصلة صحيحة الا انها وصلة الى تحليل هذا المحرم من الفروج ثم هنا امور نهي عنها وهي وصلة
الى تحليل ما كان حراما وهي غير فاسدة كبيع حاضر لباد هو منهي عنه وقد صار به ملك الغير حلالا للمشتري
وان ارادوا بذلك انه اذا توصل بالمنهي عنه الى تحليل ما هو حرام في نفسه لا يجوز ان يصير حلالا لا لزم
تحليل الشيء نفسه لانه يعني كون هذه الوصلة المنهي عنها فاسدة كونها لا توصل الى التحليل هذا

المحرم من الفروج ثم هنا امور نهي عنها وهي وصلة الى تحليل ما كان حراما وهي غير فاسدة كبيع حاضر
لباد هو منهي عنه وقد صار به ملك الغير حلالا للمشتري وان ارادوا بذلك انه اذا توصل بالمنهي
عنه الى تحليل ما هو حرام في نفسه لا يجوز ان يصير حلالا لزم تحليل الشيء بنفسه لان معنى كون هذه
الوصلة المنهي عنها فاسدة كونها لا توصل الى تحليل هذا المحرم وكانهم قالوا انما لم يوصل الى
اباحة هذا المحرم لانه لا يوصل الى اباحته ح النهي عن الفعل اذا كان لمعنى يخصه اقتضى فساده
كبيع الربوا واذا لم يكن لمعنى يخصه لم يقتض فساده كالبيع وقت النداء وهو باطل فان المقتضي للفساد
هو فقد شرط من شرائط الصحة ولا يمنع ان يرجع ذلك تارة الى الشيء المنهي عنه كما لا يمتنع ان يرجع الى
غيره فان بيع المحجور عليه منهي عنه لمعنى في العاقد لا في العقد والمعقود عليه يتعلق بالعقد
ويرجع اليه لانا نقول يجب ان يفسد بيع حاضر لباد لان النهي عن ذلك انما كان لمعنى في
المتعاقدين وفيه نظر د قال بعضهم ما نهي عنه لحق الغير لا يفسد وما نهي عنه لشرط شرعي فانه
يفسد وهذا باطل لان الانسان قد نهي عن بيع ملك غيره لحق ذلك الغير فانه لو اذن فيه جاز
ومع ذلك يفسد العقد لو لم ياذن وفيه نظر ويدخل في هذا الصلوة في الدار المغصوبة
فقال جل الفقهاء وابو اسحق النظام ان الصلوة مجزية مسقطة للفرض ومنع الجبائيان والامامية
والظاهرية والزيدية من ذلك لما تقدم ولان صحة الصلوة اما ان يراد بها انها داخلة تحت التعبد او
انها تقوم مقام ما يدخل تحت التعبد والاول باطل لاستحالة التعبد بالقبيح والثاني يكفي في
نفيه ان لا يدل دليل على انها لا تقوم مقام ما يدخل تحت التكليف واذا لم يدل دليل على ذلك
ولا هي داخلة تحت التكليف وجب اعادتها لبقاء التعبد وعلى هذا التقدير لا يجوز صلوة
من ستر عورته بثوب مغصوب وعليه المعتزلة واختلفوا في ستره بثوب مملوك اذا لبس فوقه
ثوبا مغصوبا فجوزها بعضهم لان فعله في الثوب الاعلى ليس من الصلوة ومنعها اخرون لان
قيامه وقعوده تصرف في كلا الثوبين وهو الحق عندي وقالت المعتزلة ايضا ان المودع والغاصب
اذا طولب برد الوديعة والغصب فتشاغل بالصلوة مع اتساع الوقت لا تصح صلوته وان

ضاق الوقت بحيث يخاف الفوات لو تشاغل بالرد لم تبطل ان لم يضر المالك بالتاخير
ضررا شديدا وان تضرر بطلت وكذا قالوا المصلي وهو يرى من يغرق او يهلك بنار او حرا
تخليصه بطلت وهو حق لقبح الصلوة في هذا المواطن اجمع اما ان الغاصب في الدار المغصوبة
فانه حق وطاعة لان ذلك ليس تصرفا في الدار فلا يكون قبيحا وكذا لو منع من الخروج عن
الدار التي غصبها فان صلوته صحيحة لانه مع المنع ينتفي تحريم القعود واذا جاز له القعود صحت
صلوته وكذا المصلي في ملكه وقبض يده على رجل فمنعه من التصرف لان ذلك قبيح وليس
من الصلوة قالوا والذبح بسكين مغصوبة لا يقتضي تحريم الذبيحة لان الذبح منهي عنه وقبيح
الا انه لما كان وصلة الى اباحة اللحم كان كالبيع الذي هو وصلة الى اباحة التصرف والنهي
لا يدل على فساد مثل ذلك لانه نهي عنه لقبحه في نفسه لا لانه ليس بوصلة الى اباحة اللحم
ولو كان الذبح مما نتعبد بانه فكذلك لانا اذا علمنا ان الغرض بالذبح التصدق باللحم وعلمنا
ان اللحم يصير مباحا بالذبح بسكين مغصوبة جاز التصدق به والماء المغصوب اذا ازيل به النجاسة
والسكين المغصوبة اذا وقع بها الختان كالمملوك في ازالة النجاسة وازالة ذلك القدر من
اللحم فلم يتعبد الا بها وبعد قطع ما يجب قطعه في الختان شيء يوجه الامر اليه فيحصل والا
والصوم في شهر رمضان مع الخوف على النفس يسقط به الفرض لانه لم يوجد عليه في الصوم افعال
وانما اخذ عليه الكف عن المفطرات وليس بجيد عند الامامية لانه قد اخذ عليه فعل به
الصوم ومن حقها ان يكون طاعة وكلف الكف عن هذه الافعال ومن حق الكف عنها ان
يكون طاعة وكلف الكف عن هذه الافعال ومن حق الكف عنها ان يكون طاعة وكلف الكف
عن هذه الافعال ومن حق الكف عنها ان يكون طاعة حتى يكون صوما والكف مع الخوف على النفس
معصية وكلف ان ينوي الصوم وفي ضمن كونه طاعة فاذا كان الصوم معصية لم يمكن ان ينوي
به الطاعة لا نقال نية الصوم لا يدخل في صحتها نية الطاعة ولا من حق الصوم ان يكون
طاعة لانا نقول نمنع ذلك لانه يجب ان يوقعه متقربا به الى الله تعالى وايضا يلزم مثله

فى الصلوه وادعا الاجماع فى احدهما كادعايه فى الاخر وقد سال المعتزله عن نقيضه فقالوا كما لم يسوغ بعد
ازاله النجاسه بالماء المغصوب نجاسه تزال فلم لا يقال بمثله فى الصلوه فى الدار المغصوبه وان كانت
قبيحه فانها تقوم مقام الصلوة الواجبه فى المصلحه فلا يبقى بعدها مصلحه واجاب قاضى القضاة
بان الامه اجمعت بان الذى يسقط فرض الصلوه هو ما دخل تحت التكليف ولهذا لما كانت الصلوه
بغير طهاره غير داخله تحت التكليف لم تقم مقام الواجب والصلوه فى الدار المغصوبه لم تدخل
تحت التكليف قال السيد المرتضى تصح الصلوة فى الصيعه المغصوبه لقضا العاده بان صاحبها لا
يحظر على احد الصلوه فيها والتعارف كالاذن وكذا من لبس بغاصب لو دخل الدار مختارا للعاده بان
الناس يشرعون الصلوه لغير الغاصب اما من صلى وهو بدافع الاخبثين فان صلوته صحيحه لان
وجه النهى ... المدافعه فى التست والخشوع والطمانينه الكامله ونحن نعلم صحة الصلوه
وان فقدت هذه وقد يدافع الاخبثين ويصبر على ادا ما يجب عليه ثم قال الاعلف اذا احملنا
اعتقادا بالقلب وقولا باللسان صح فى الدار المغصوبه لانه لا تعلق له بالدار على كل التفسيرات
بخلاف الصلوه حيث كان بها عاصيا ومتصرفا فى ملك الغير وفيه نظر فان الايمان اذا احملناه
اقرارا باللسان كان تصرفا فى ملك الغير باحداث كون فى بعض اعضايه وهو منهى عنه فيلزم
بطلان صلوه المومى باخفاته لشده مرضه **البحث الثانى** فى ان النهى هل يدل على الصحه ام لا
نقل ابو زيد عن ابى حنيفه ومحمد بن الحسن ان النهى يدل على الصحه وخالفهما جماهير
المعتزله والاشاعره احتج الجمهور بوجوه ا لو دل النهى على الصحه لدل اما بلفظه او بمعناه
والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطيه ظاهره وبيان بطلان التالى ان الصحه عباره
عن ترتب احكام الفعل عليه والنهى لغه انما يدل على طلب ترك الفعل والاشعار له بغير ذلك
نفيا ولا اثباتا بشى من الدلالات ب اجمعنا على وجود النهى من غير صحه كما فى بيع الملاقيح
والمضامين وحبل الحبله وقوله عم دعى الصلوه ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
فلو كان النهى يدل على الصحه لزم صحة هذه المنهيات وليس كذلك بالاجماع او وجود

الدليل من غير وجود مدلوله وهو خلاف الاصل احتجا بان المنهى عنه اما الشرعى او
غيره والثانى باطل اما اولا فلان الالفاظ الموضوعة اذا اطلقت انما يراد بها ما وضعت
له ظاهرا سوا كان الوضع من اللغه او الشرع او العرف وكذا اذا اطلق الشارع لفظا
وكان قد وضعه لمعنى حملناه على متعارفه الشرعى والغينا غيره من اللغه والعرف واما
ثانيا فلانا نعلم انه لم ينه فى صوم يوم النحر عن الامساك المطلق ولا فى نكاح الامهات
عن الالتقا وكذا باقى الالفاظ فلم يبق النهى متوجها الا الى الشرعى فنقول ذلك المعنى
الشرعى اما ان يمكن تحققه اولا والثانى باطل والا لزم تكليف ما لا يطاق فثبت الاول
واذا امكن تحقق الصوم الشرعى فى يوم النحر ثبت المطلوب فان الشرعى هو الصحيح المعتبر فى
نظر الشرع فالنهى عن صوم يوم النحر يدل على انعقاده اذ لو استحال انعقاده المنهى عنه لكان
المحال كما لا يومر به كذا لا ينهى عنه فلا يقال للاعمى لا تبصر كما لا يقال له ابصر والنهى عن
الربا يدل على انعقاده واجيب عنه بوجوه ا المنع من وجود عرف الشرع فى هذه الاسماء
وليس بجيد لما بينا من ثبوت الحقايق الشرعيه ب سلمنا ان له عرفا لكن فى الاوامر والنواهى
م ع وعلى هذا فالنهى انما هو عن التصرف اللغوى دون الشرعى وليس بجيد فانا قد بينا
ان النهى لم يقع فى هذه المنهيات عن اللغوى بل عن الشرعى فان الحايض لم تنه عن الصلوه
اللغويه لجواز ان تدعوا اجماعا ج تمنع ان يكون عرف الشرع السمع المنعقد بل ما يمكن صحته
فيحمل عليه جمعا بين الادله ولا يلزم من كون التصرف ممكن الصحه وقوع الصحه وليس بجيد
فان ممكن الصحه انما هو الصحيح اذ ما لا صحه فيه شرعا لا يمكن صحته شرعا د ما ذكرتموه يقتضى
صرف النهى عن ذات المنهى عنه الى غيره فانه لو كان منهيا عنه فى عينه استحال ان يكون
عباده منعقده ومطلق النهى عن ذات المنهى عنه الى غيره فانه لو كان منهيا عنه فى عينه
استحال ان يكون عباده منعقده ومطلق النهى عن الشى يدل على النهى عن عينه الا ان
يدل دليل فلا معنى لترك الظاهر من غير ضروره وليس بجيد لدلالة ما قلناه على صرف النهى

الى غيره ٥ لو كانت الصلوة عبارة الصحيحة لدخل الوضوء وغيره في مسماها والتالي
باطل بالاجماع فالمقدم مثله وليس بجيد فان الشرط ليس جزء من المسمى ولو قيد بالصلوة
بالصحيحة لم يدخل الوضوء فيها ولا غيره من الشرايط فكذا مع الاطلاق و البعض بالمناهي
المذكورة كبيع الملاقيح والمضامين وصلوة الحايض احسانا فان وله ع دعي الصلوة ايام اقرايك
وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباوكم حمل فيه الصلوة والنكاح على المعنى اللغوي على خلاف الوضع لدليل
دل عليه وقوله لا صلوة الا بطهور نفي لا نهي   يجوز حمل النهي على الفسخ كما اذا قال الوكيل لا تبع
فانه وان كان نهيا في الصيغة لكنه نسخ في الحقيقة والتحقيق ان الشرعي ليس منحصر في الصحيح
المعتبر في نظر الشرع اذ ليس المراد به المامور به لاستحالة النهي عنه بل ما وضع اللفظ بازا
سواء كان صحيحا او باطلا وبالجملة فالمسئلة لا تخلو من تعسف ما البحث الثاني في التخيير
في النهي فصل ابو الحسين هنا جيدا فقال النهي عن الاشيا اما ان يكون نهيا عنها على الجمع
او عن الجمع بينها او نهيا عنها على البدل وعن البدل فالاقسام اربعة ا النهي على الجمع
بان يقول الناهي للمخاطب لا تفعل هذا ولا ذاك ويوجب عليه الخلو عنها اجمع وتلك
الاشيا قسمان   لم يكن الخلو عنها اجمع فيصح النهي ب ان يمتنع فيصح الا عند من يجوز تكليف
ما لا يطاق والفرق بين ان يكون النهي الجا بالحار وبين المشي ونقيضه او ضده ومن ضده
اذا لم يكن هناك ضد غير المنهي عنها ج النهي عن الجمع مثل لا تجمع بين كذا وكذا فان كان
الجمع ممكنا جاز النهي اجماعا الا ان يكون ملجا الى الجمع بينهما فلا يحسن نهيه وان لم يكن الجمع ممكنا
استحال النهي عنه لانه عبث الا عند من جوز كالاشعرية د النهي على البدل مثل لا تفعل هذا
ان فعلت ذاك ولا تفعل ذاك ان فعلت هذا بان يكون كل واحد منهما مفسدة عند الاخر
وهو يرجع الى النهي عنهما الجمع بينهما ٥ النهي عن البدل ويفهم منه امران و ان ينهى عن ان يفعل
شيئا ويجعله بدلا عن غيره وذلك يرجع الى النهي عن ان يقصد به البدل وهو غير ممتنع ر
ان ينهى عن ان يفعل احدهما دون الاخر بل الجمع بينهما وهو قبيح ان تعذر الجمع وحسن مع امكانه وامكان

الاخلال

الاخلال به واعلم ان جماعة من المعتزلة جوزوا امكان خلو المكلف من الافعال اجمع كالمستند و
المستلقي وكانت الاكوان باقية والباقي مستغن عن المؤثر فحينئذ امكن قبح جميع افعال الجوارح
يجاز تناول النهي لها اجمع اما اذا كانت الحال لا يصح خلوه فيها من الافعال فلا يمكن قبح جميعها
والا لزم ان لا ينفك من القبح وان يكون معذورا فيه وقد يصح ان يقبح منه كل افعال على وجه
ويحسن على اخر فمن دخل زرع غيره على سبيل الغصب فله الخروج بنية التخلص وليس
له التصرف بنية الفساد ويصح ان يقبح بعض تصرفه على كل حال والنهي عن ضدين على الجمع
يقبح من حيث يستحيل وجودهما معا فلا يقع من حكيم قال السيد المرتضى واعلم ان غير
ممتنع في فعل ان يقبح لكون ما يسد مسده معدوما كما لا يمتنع ان يكون صلاحا اذا كان
غيره معدوما فغير ممتنع على هذه الجملة ان ينهى الحكيم عن فعلين مختلفين على التخيير والبدل
بان يقبح كل واحد منهما بشرط عدم الاخر فلا يمكن القول بقبحهما جميعا على الاطلاق لان
الاشتراط الذي ذكرناه يقتضي انهما متى وجدا لم يقبح واحد منهما ومتى وجد احدهما
قبح لا محالة فالنهي عن المختلفين اذا صح ما ذكرناه على سبيل التخيير صحيح جائز وليس يجري
المختلفان في هذا الحكم مجرى الضدين لان كل واحد من الضدين متى وجد وجب عدم
الاخر وما يجب فقد كونه شرطا في قبحه وهذا في المختلفين اشبه بالصواب وكذا المتماثلان
واعلم ان بعضهم منع من تحريم احد امرين لا بعينه وهو خطا لامكانه مثل لا تكلم زيدا او
عمرا فقد حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه ولست احرم عليك الجميع ولا واحدا بعينه
وهو خطا لامكانه مثل لا تكلم زيدا او عمرا فقد حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه و
لست احرم عليك الجميع ولا واحدا بعينه وهذا امر معقول لا شك فيه احتج بان ورود النهي للجمع
دون التخيير لقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا وليس بشيء لان التعميم هنا من خارج لا من الامر
المقصد الخامس في العموم والخصوص وفيه ابواب الاول في العموم وفيه فصلان الاول في الفاظه
وفيه مباحث الاول في تعريفه قال ابو الحسين العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له

واصل اللغه من غير زياده فان التثنيه والجمع انما يكونان بزياده تدخل على الواحد و
اعترضه ابو الحسين بانه ينتقض بالعدد فان قولنا عشره يستغرق احادها ولا زياده
وايضا يخرج منه اسم الجنس اذا دخله اللام مثل الرجل والرجال فان لام الجنس زياده
دخلت على الاسم وفيه نظر فان العشره وان استغرقت اجزاها الا انها لا تستغرق جزئياتها
ولا فرق بين عشره وكل لفظ يدل على معنى مركب وغالب استعمال الزياده في اخر الكلمه واعترض على
ابى الحسين في حده بوجوه ا انه عرف العام بالمستغرق وهو مرادف وليس المراد تعريف اللفظ
ب انه غير مانع لدخول ضرب زيد عمروا فانه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له وليس بعام ج
يدخل فيه عشره وفيه نظر للمنع من الترادف بين العام والمستغرق وقولنا ضرب زيد عمرا جمله
والمحدود المفرد وعشره وان استغرقت احادها لكنها لا تستغرق كل عشره وهي بمنزله رجل
وقال السيد المرتضى العموم ما تناول لفظه شيئين فصاعدا وينتقض بالمثنى والمجموع المنكر واسما
العدد الا ان يجعلها عامه بالنسبه الى ما يندرج تحتها وقال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال
من جهه واحده على شيئين فصاعدا واحترزنا بقولنا من جهه واحده عن قولهم ضرب زيد
عمرا وعن قولهم ضرب زيد وعمرو فانه قد دل على شيئين لكن بلفظين لا بلفظ واحد او
من جهتين لا من جهه واحده واعترض بخروج المعدوم والمستحيل لان مدلولهما ليس بشي
والموصولات لانها ليست بلفظ واحد ويدخل فيه المثنى واسما العدد فان عشره ليست
عامه وهي مع اتحادها تدل على شيئين فصاعدا وقيل العام هو اللفظ الواحد الدال على مسميين
فصاعدا مطلقا معا فقولنا اللفظ وان اشترك بين العام والخاص الا انه يفيد اختصاص العموم
بالالفاظ لكونه من عوارضها وقولنا الواحد احتراز عن مثل ضرب زيد عمرا وقولنا الدال على مسميين
ليندرج تحته الموجود والمعدوم ويخرج عنه المطلق كرجل وكريم واسما الاعلام فان النكره و
ان صلحت لكل واحد الا انها لا يتناول الجميع معا بل على البدل وقولنا فصاعدا احتراز عن المثنى و
قولنا مطلقا احتراز عن عشره ومايه وغيرهما ولا حاجه الى قولنا من جهه واحده في الاحتراز عن المشترك

والمحل

والمحل لانه اما من يعتقد العموم فيهما فلا يكون الحد مع هذا القيد جامعا واما من لا يعتقده
فلان المشترك غير دال على مسمياته بعامل طريق البدل وكذا التقييد جامعا ولما من لا يعتقد
فلان المشترك غير دال على مسمياته بعامل الحقيقه والمجاز وفي الحد ما يمنع النقض بهما وهو
قولنا الدال على معا وقيل ما دل على مسميات باعتبار الحقيقه والمجاز وفي الحد ما يمنع
النقض بهما وهو قولنا الدال امر اشتركت فيه مطلقا ضربه فقولنا اشتركت فيه يخرج به نحو عشره
ومطلقا ليخرج المعهودون وضربه ليخرج نحو رجل وفيه نظر فانه تعريف بالاخفى ومع ذلك
فهو ردي لان قوله مسميات ان عني به مطلق التسميه دخل فيه نحو عشره ولا يخرج نحو رجل
باعتبار امر اشتركت فيه وهو الانضمام وقال فخر الدين الرازي العام هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فان الرجال مستغرق لجميع ما يصلح له ولا يدخل
عليه النكرات لعدم الاستغراق وكذا التثنيه والجمع لصلوحهما لكل رجلين ولكل ثلثه و
لا الفاظ العدد لا استغراق والخمسه كل خمسه وخرج بحسب وضع واحد المشترك والحقيقه
والمجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا وفيه نظر فان المشترك لا يستغرق
جميع ما يصلح له وكذا الحقيقه والمجاز وقيل انه اللفظه الداله على شيئين فصاعدا من غير
حصر فخرج باللفظه المعاني العامه والالفاظ المركبه وبالداله الجمع المنكر فانه يتناول
جميع الاعداد على وجه الصلاحيه لا الدلاله وعلى شيئين عن النكره المفرده و
من غير حصر اسما الاعداد وفيه نظر فان الجمع المنكر يدل على شيئين فصاعدا من غير
حصر ودلالته على جميع الاعداد على وجه الصلاحيه لا يخرجه عن دلالته على شيئين
فصاعدا والاقرب ان العام هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوه
مع تعدد موارده فخرج بالواحد نحو ضرب زيد عمروا وبالثاني النكره ومع تعدد موارده
الدال على معنى واحد ولا ينتقض باسما العدد لتناولها ما لا يتناهى من مراتبها قوه وعدمه فعلا

البحث الثاني في معروضه اختلف الناس في ان العموم هل هو من عوارض المعاني بعد
اتفاقهم على انه من عوارض الالفاط حقيقة فقال قوم وهم الاكثر انه ليس حقيقة فيها
وهو اختيار ابي الحسين البصري والغزالي والسيد المرتضى وجماعة من المحققين وقال
الاقل انه حقيقة فيها والذين منعوا الاطلاق حقيقة اختلفوا في الاطلاق مجازا فمنعه
قوم واثبته اخرون لنا انه لو كان حقيقة في المعنى لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله و
الشرطية ظاهرة لكونها من علامات الحقيقة واما بطلان التالي فظاهر اذ لا يوصف
شيء من المعاني الخاصة الواقعة في امتداد الاشارة اليها كزيد وعمرو بكونه عاما لا حقيقة و
لا مجازا وفيه نظر فانا لم نجعل العموم من عوارض كل معنى حتى ينتقض بمثل زيد وعمرو بل
جعلناه عارضا لكل كلي ذي افراد متعددة فلا يرد ما ذكرتموه نقضا وايضا فانا سلمنا هذه المعاني
لا تعرض لها العموم حقيقة ولا مجازا فان كان عدم اطراده في المعاني يبطل عروضه لها حقيقة
كان عدم اطراده في الالفاظ يبطل عروضه لها حقيقة ايضا احتج المثبتون بان اهل
اللغة اطلقوا اطلاقا قياسيا نحو عم العطاء والانعام والخصب والحر والمطر وغيرها وهذه الامور
من المعاني لا من الالفاظ والاصل في الاطلاق الحقيقة اجيب بان من لوازم العام ان
يكون متحدا ومع اتحاده متناولا لامور متعددة من جهة واحدة والعطاء الذي حاصل لزيد
غير الحاصل لعمرو وكذا المطر وغيره بخلاف اللفظ الواحد كالانسان وحقيقة عموم المطر و
الخصب ان يكون بجملته حاصلا لكل واحد منهم وهو مستحيل بل جملة المطر يحصل لجملة
الناس واجزاؤه لاجزائهم اما لفظ المشركين فانه متناول لهذا ولهذا على حد واحد وليس يتناول
جزء منه لشخص وجزء منه لآخر وليس في الوجود فعل واحد هو عطاء ويكون نسبته الى زيد و
عمرو واحدة وان كانت حقيقة واحدة في العقل وكذا الرجل له وجود في الاعيان وفي الاذهان
وفي اللسان فالعيني لا عموم فيه اذ ليس في الوجود رجل مطلق بل اما زيد واما عمرو وليس شيء منهما

شيء واحد وهو الرجولية واما في اللسان فلفظ الرجل وقد وضع للدلالة وبنسبته الى زيد وعمرو
وفي الدلالة واحد فيسمى عاما باعتبار نسبة دلالته الى المدلولات واما الذهني فالرجل يسمى كليا
من حيث ان العقل اذا شاهد صورة زيد استفاد معنى الرجل فاذا راى عمرا لم يستفد منه صورة
اخرى وكان ما اخذه اولا نسبته الى عمرو المتجدد كنسبته الى زيد الاول وهذا معنى كليته ويجوز ان يسمى
عاما بهذا الاعتبار من حيث انه متحد ومطابق لماهيته لمعاني الجزئيات المندرجة تحته من جهة
واحدة كمطابقة اللفظ العام لمدلولاته واذا كان عروض العموم للفظ انما كان لمطابقته مع اتحاده
للمعاني الداخلة تحته من جهة واحدة وهذا بعينه متحقق في المعاني الكلية بالنسبة الى جزئياتها
فصح اطلاق العموم عليها لكن بنوع من المجاز البحث الثالث في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان كل
شيء متحقق في الاعيان او متصور في الاذهان فان له ماهية وحقيقة يتميز بها عما عداه ويكون
ما هو لا يشاركه فيها غيره ثم تلك الحقيقة قد يعرض لها عوارض وتتصف بامور وتلك العوارض
والامور غير داخلة في الحقيقة بل خارجة عنها والمفهوم من تلك الحقيقة يكون مغايرا للمفهوم من تلك
الامور سواء كانت تلك الامور من اللوازم او من العوارض المفارقة وسواء كانت ايجابا او سلبا فاذا
تقرر هذا فنقول المطلق هو اللفظ الدال على تلك الحقيقة من حيث هي هي لا باعتبار كونها واحدة
او كثيرة او عامة او خاصة بل ولا من حيث هي مجردة عن تلك الاعتبارات فان اعتبار تجردها
مغاير لاعتبارها من حيث هي هي فالانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا كثير ولا لا واحد
ولا لا كثير ولا عام ولا خاص بل صالح لعروض اي هذه الامور عرض فالجوار اذا اخذ من حيث هو كان
مطلقا واذا اخذ باعتبار عروض العموم كان عاما ان لم تكن الكثرة معينة وكانت شاملة وان
كانت معينة فهو اسم العدد وان لم تكن معينة ولا شاملة فهو الجمع المنكر وادون العام اخص من المطلق
والفرق بينهما فرق بين اخذ الماهية صالحة للعروض واخذها مع العروض والفرق بين المطلق والنكرة
ظاهر فان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية لا باعتبار الوحدة ولا الكثرة وان كانت لا تنفك عنهما
والنكرة لفظ دال على الماهية بقيد وحدة غير معينة ويسمى الشخص المنتشر وبهذا ظهر فساد قول من ظن

ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وكونه غير معين قيدان زايدان على الماهية

البحث الرابع فى اقسام العام المفيد للعموم اما ان يكون افادته لغة او عرفا او عقلا والاول اما ان يفيده على الجمع او على البدل والذى يفيده على الجمع اما ان يفيده لكونه اسما موضوعا للعموم او لانه اقترن به ما اوجب عمومه والموضوع للعموم اما ان يتناول العالمين خاصة كمن فى المجازاه والاستفهام او غير العالمين خاصة اما الجميع وهو ما وقيل انها تتناول العالمين خاصة كمن ولا انتم عابدون ما اعبد او البعض كمتى المختصة بالزمان واين وحيث المختصين بالمكان او تناولهما معا كلفظة كل واما المفيد للعموم باعتبار الداخل عليه فاما فى الثبوت وهو لام الجنس الداخلة على الجمع كالرجال والاضافة كعبيدى واما فى العدم كالنكرة المنفية واما المفيد للعموم على البدل فالنكرة المنفية على الخلاف فى اشتراكها فى العموم والخصوص والمفيد للعموم عرفا لقوله حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم جميع وجوه الاستمتاع والمفيد عقلا ثلثة ا ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضى ثبوت الحكم اينما وجدت العلة ب ان يكون المفيد للعموم ما يرجع الى سؤال السائل مثل ان يسأل عمن افطر فيقول عليه الكفاره فيعلم العموم لكل مفطر ج دليل الخطاب عند من يقول به لقوله فى سائمة الغنم زكوة فانه يدل على النفى فى كل ما ليس كسائمه واعلم ان اللفظ اما خاص مطلقا وهو ما يمتنع فيه الشركة كزيد وعمرو واما عام مطلقا كالمعلوم والمذكور ان لا يخرج منه معدوم ولا موجود واما عام وخاص بالاضافة كالمؤمنين فانه عام باعتبار شموله لآحاد المؤمنين خاص بالاضافة الى جملتهم فانه يتناولهم دون المشركين فهو عام باعتبار اقتصاره على ما شمله وقصوره عما لم يشمله ومن هنا قيل ليس فى الالفاظ عام مطلق فان المعلوم لا يتناول المجهول والمذكور لا يتناول المسكوت عنه **البحث الخامس** فى اثبات صيغته اختلف الناس فى ذلك فذهبت المرجئة الى ان العموم لا صيغة له تخصه فى لغة العرب وهو مذهب السيد المرتضى وذهب جماعة من المعتزلة والشافعى وكثير من الفقهاء الى ان للعموم صيغة تخصه وسيأتى اقسام يأتى بيانها ان شاء الله تعم وذهب آخرون الى ان كل

صيغه

صيغة يدعى فيها العموم صيغة تخصه وسيأتى اقسام يأتى بيانها ان شاء الله تعم وذهب آخرون الى ان كل صيغة يدعى فيها العموم وهى للخصوص حقيقة ومجاز فيما عداه ونقل عن الاشعرى مذهبان الاشتراك بين العموم والخصوص والوقف ووافقه القاضى ابو بكر على الوقف ومن الواقفية من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهى فقال بالوقف فى الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهى لنا المنقول والمعقول اما المعقول فوجهين ا المقدم على وضع الفاظ للعموم ثابتة بالضرورة والداعى موجود فان الحاجة ماسة الى الاعلام الغير بمعنى العموم والى التعبير عنه ليفهم السامع ان المتكلم قصده وهو معنى ظاهر مشهود بين الناس يكثر مراولتهم له ويحتاجون فى اكثر محاوراتهم اليه ولا مفسدة فيه ولا مانع من عقلى او نقلى واذا ثبتت القدرة على الفعل والداعى وانتفى الصارف وجب وجود الفعل اعترض الغزالى عليه بانه قياس فى اللغة سلمنا الوجوب لكن نمنع عصمة الواضع حتى لا يخل بالحكمة وسلمنا لكن نمنع عدم الوضع فان المراد موضوع ولا يخرج عن الوضع بالشركة والجواب انا لم نستدل بما ذكرناه على انه قياس بل استدللنا بوجود العلة على وجود المعلول ولا نعنى بالواجب هنا الذى يستحق تاركه الذم حتى يشترط العصمة وانما ضممنا الى دليلنا ان الاصل عدم الاشتراك تم المطلوب ب معنى العموم ظاهر مشهور يجرى مجرى السماء والارض وغيرهما فى ظهورهما وشدة الحاجة الى العبارة عنهما ولا مانع هناك من الوضع وكما لم يخل مع هذه الاوصاف زمان من الاعصار لاهل اللغة ولا يضعوا للسماء والارض لفظا يخص كل واحد منهما مع انهم قد وضعوا الاسماء للمعانى ولما الحاجة شديدة اليه بل قد وضعوا للمعنى الواحد الفاظا كثيرة كذا لا يجوز ان يهملوا الاستغراق ولا يضعوا له اسما يدل عليه وكيف يجوز من الامم العظيمة فى الاعصار المترادفة ان يضعوا الاسماء الكثيرة للمعنى الواحد وان يضعوا الفاظا للاصطلاحات خاصة ويعدلوا عن وضع لفظ يخص معنى ظاهر الامثال لا يمتنع من الامم اهمال ذلك فان العرب مع كثرتها لم يضعوا لفعل الحال عبارة مخصه دون

الفعل المستقبل ولا وضعوا للاعتماد سفلا ولا اعتماد علوا ولا لرايحة الكافور ولا للكون منه
وبين الفاظا تخصها مع ظهورها وشدة الحاجة الى التعبير عنها لانا نقول الحاجب قاضي القضاة
يمنع ظهورها فلذلك لم يضعوا لها الفاظا اعترضه ابو الحسين بانه لا شي اظهر من رايحة الكافور
ومفارقتها لرايحة المسك والاعتماد والملاقية ثم اجاب بانا وجدنا المقصى الظاهر عبارة
تدل على التعبير عنه اما مفردة او مركبة وعند خصومنا ليس في اللغة كلام مفرد ولا مركب يدل
على الاستغراق وحده وهذه الاشياء لها عبارات تعرف بها وهي اسماء مضافة فاذا قلنا رايحة
المسك والاعتماد سفلا او علوا وتصرف الان تميزت هذه المعاني من غيرها ثم اعترض نفسه
بان الاشتراك بين الاستغراق والبعض معنى معقول تشتد الحاجة الى التعبير عنه وتدعوا
الضرورة الى ان يحمل المتكلم غيره في شك من استغراق كلامه او قصره على البعض فينبغي ان يكون
في اللغة لفظ تفيده واجاب بحصول ذلك بالترديد فنقول جاني اما كل الناس او بعضهم فان قالوا
ان في اللغة ما يفيد الاستغراق وهو قولنا استغراق قلنا مذهبكم خلاف ذلك وهو ان
حسن الاستفهام والتاكيد والاستثنا يدل على عدم الاستغراق ونحن نعلم حسن استغرقت
اكل الخبز الا هذا الرغيف ويحسن الاستفهام والتاكيد فيقول استغرقت اكل الخبز كله لا يقال
الاستغراق يستغنى عنه بان يعدد المتكلم الاشخاص الداخلين تحت حكمه لانا نقول قد
يريد الانسان ان يعبر عن جميع الناس ليدل على حكم شامل لهم ويتسع ان يعدهم واحدا واحدا
ولا يكفي التعليل في التعميم مثل من دخل داري ضربته لانه دخل داري علل اكثر الاحكام
كما اذا اراد ان يخبر بان كل انسان في الدار نايم او ضارب وغير ذلك مما يكثر تعدده لم يعرف علته
ذلك وقد تختلف العلل بالنسبة الى الاشخاص فلا يمكن تعميم العلة فيهم لا يقال انما يلزم ذلك
لو كانت اللغة وضعية حتى اذا وضعوا اسما للعرض وجب في الاستغراق وجب ان يضعوا له
كلاما ايضا ولا يلزم لو كانت توقيفية لانا نقول على تقدير التوقيف يجب اذا لم يوقفوا على وضع كلام
لمعنى يشتد حاجتهم الى التعبير عنه ان يضعوا له كما ان المحدث للصناعة يلتجي الى وضع اسم لها وآلاتها

اصل

اصل الوضع ليسهل وكذا من ولد له ولد واذا وجب ذلك في الشخص الواحد فالامم الكثيرة في
الازمنة المتطاولة المتصلة اولى بوجوب ذلك واما المعقول فمن وجوه ا لو كانت الالفاظ
التي يدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص كما ذهب اليه القايلون بانه لا صيغة للعموم تخصه
لكان التاكيد يزيد الاشتباه والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا قال
رايت القوم كلهم اجمعين يكون قد اكد لفظة كل وهي مشتركة بين الاستغراق وما تحته من
المجموع والتاكيد يفيد تقوية المعنى فيلزم زيادة الالتباس والابهام وهو باطل قطعا
للعلم بان مقاصد اللغة في ذلك الايضاح دون تاكيد الاشتراك ولو ارادوا تاكيد الابهام
لم يعمدوا الى هذا التاكيد ولفظة اجمعين عندهم مشتركة ايضا وكل من دل على شي بدلالة
ثم تابع بين الادلة عليه فانه يتاكد ذلك المدلول وجرى قولنا رايت القوم كلهم اجمعين
مجرى رايت جمعا اما كل القوم او بعضهم ثم يكررها الكلام مرة بعد اخرى في انه يكون موكدا
للالتباس ب لو كان لفظة كل وما اشبهها من الفاظ العموم للاشتراك بين الاستغراق و
البعض لجاز ان يكون لفظة كل موكدة للبعض كما جاز ان يكون موكدة للاستغراق والتالي
باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية ان كل واحد من هذه الالفاظ حقيقة في
الكل وحقيقة في البعض فلو جاز ان يتاكد باللفظة الثانية الكل جاز ان يتاكد بها البعض
لا يقال ان لفظة كل واجمعين اكثر استعمالها في الاستغراق من غيره لانا نقول ان كانت
حقيقتها الاستغراق خاصة فهو مذهبنا وان كانت مشتركة لزم ما قلناه ولا يلزم
من غلبتها زوال الاشتراك والا هو مطلوبنا لا يقال اذا قال رايت الناس كلهم اجمعين علمنا
انه راى اكثر مما قال رايتهم كلهم او رايتهم اجمعين لانا نقول اذا كانت واحدة من لفظتي
كل واجمعين لا تفيد هذه الكثرة وجب على الاجتماع مثله لان المركب من الكلام انما يفيد
تركيب معاني مفردة فقط دون شي زايد ج قال قاضي القضاة الذي يفسد قول
الذاهبين الى ان لفظ العموم مشترك بين الاستغراق وبين ما دونه ان اهل اللغة فصلوا

بين لفظ العموم وبين النكرة المثبتة كرجل ولئن سلم ذلك لا نسلم القول بان في العموم ضربا من الاشتراك
واعترض بان ذلك ثم مردود بما ذكره لان النكرة في الاثبات يتناول واحدا غير معين و
لفظة العموم يفيد العموم المستغرق وغير المستغرق على البدل   فرق اهل اللغة بين
تاكيد العموم وتاكيد الخصوص فقالوا رايت زيدا نفسه ولم يقولوا اجمعين وقالوا رايت
القوم اجمعين وقالوا رايت لم يقولوا نفسه فكما اختلف التاكيد لا بالقصد كذا
يجب اختلاف المؤكد لا بالقصد وهذه الدلالة يبطل بها قول من جعل لفظ العام للخصوص
خاصة لا للجمع المشترك بين كل الجمع ولا يقع على الواحد الا مجازا   كل من اراد ان يخبر عن
الاستغراق فلا بد له من استعمال هذه الالفاظ التي تدعي انها للعموم فيجب ان يكون موضوعة
له لانه لا مندوحة عنها وجرى مجرى كل الحقائق التي يدعو الى العبارات الموضوعة لها
احتج منكروا العموم بان العلم بكون هذه الصيغ موضوعة للعموم اما ان يكون عقليا و
هو محال اذ لا مجال للعقل في الوضع واما ان يكون نقليا وهو باطل اذ لا تواتر والا
لعرفه الكل والاحاد لا يفيد اليقين بل الظن والمسئلة علمية فلا يجوز الاستناد لا لنا فيها
بالظن والجواب المنع من كونه غير معلوم فان كل من استقرا اللغات علم بالضرورة
كون لفظة كل وجميع للعموم سلمنا لكن نعلم بالعقل ولا مجال له في اللغات بواسطة
مقدمات نقلية سلمنا لكن جاز التمسك في هذه بالاحاد ويمنع كونها علمية واحتج
القايلون بالخصوص بوجوه   الخصوص متيقن والعموم محتمل فحمله على المتيقن اولى
غالب استعمال هذه الصيغ في الخصوص كما يقال جمع السلطان التجار والصناع و
كل صاحب حرفة وانفقت دراهمي وغير ذلك والاصل صرف الاغلب الى الحقيقة   اذا
قال السيد لعبده اكرم الرجال ومن دخل داري فلفظه ربما فانه لا يحسن منه الاستفهام
عن ارادة البعض من ذلك ويحسن الاستفسار عن ارادة الجميع وحمل الصيغة حقيقة
فيما لا يحسن الاستفسار عنه اولى فيما يحسن لان الاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم عند

حصو

حصول المقتضي للفهم عبث لكن من المعلوم حسن ان يقول العبد كل الرجال اكرمهم وكل دار حل
اعطها او بعضهم حتى الفساق   لو كان قوله رايت الرجال مثلا للعموم لكان اذا اريد
به الخصوص يلزم كذب المخبر كما لو قال رايت عشرين وكان قد راى عشرة بخلاف ما اذا كان
للخصوص واريد بها العموم   لو كانت للعموم لم يفد تاكيدها شيئا غير ما افادت وذلك
عيب   لو كانت للعموم لكان الاستثناء نقضا للافادة الاستغراق تارك الكلام
ثم بالاستثناء رجع عن تلك الافادة كما لو قال ضربت كل من في الدار ثم يقول لم
اضرب كل من في الدار ولان العموم لو استغرق لكان قوله ضربت الكل بمنزلة ضربت زيدا وعمرو
وخالدا ثم يقول الا زيدا ولما لم يحسن هنا وكذا ثم ولما حسن ثم دل على انها ليست للاستغراق
لو كانت من للعموم لما صح جمعها فان الجمع يفيد ما لا يفيده المجموع ولا كثرة بعد الاستغراق
فلا يجمع والثاني باطل لقولهم منان منون   يصح ادخال لفظي كل وبعض على ما ادعيتم عمومه
مثل كل من دخل داري اكرمه وبعض من دخل من غير تكرير ولا نقض والجواب عن   المنع
من تيقن الخصوص والا لم يكن العموم محتملا وانتم قد اعترفتم به سلمنا لكن ذلك لا يدل
على انه حقيقة في الخصوص فان الثلثة متيقنة الارادة من العشرة ولا يلزم كون لفظ
العشرة حقيقة في الثلثة ومجازا في الزايد لا يقال الزيادة على الثلثة في العشرة متيقنة
لانا نقول لو كانت متيقنة لامتنع الاستثناء والحاصل ان الخصوص ان كان كل المراد لم
يكن متيقنا وان كان مرادا في الجملة لم يدل على الوضع له سلمنا لكن يعارض بكونه حقيقة في
العموم اذ من المحتمل ان يكون مراد المتكلم العموم فلو حمل لفظه على الخصوص لم يحصل مراده
ولو اراد الخصوص حصل مقصوده لو حمل على العموم وليس احدهما اولى من الاخر وعن
المنع من كونها للخصوص في الامثلة سلمنا منع عليه الاستعمال وما ذكرتموه من الامثلة و
غيرها باذن بالنسبة الى مظان العموم في هذه الصيغ سلمنا لكن العلة لا تدل على الحقيقة
فان المجازات العرفية غالبة ولم يخرج عن كونها مجازات فيما غلب استعمالها فيه وعن

حسن الاستفهام عن ارادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة في العموم اذ التاكيد امر مطلوب
كما اذا قال رايت السلطان حسن ان تستفهم هل رايت السلطان نفسه او اتباعه وعدم حسن
الاستفهام عن البعض اشعه لا يقتضي كونه حقيقة فيه ولو كان حسن الاستفهام لاجل الاشتراك
لوجب ان لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة ثم نقول حسن الاستفهام
اما ان يقع ممن يجوز عليه السهو او ممن لا يجوز عليه والاول قد يحسن لغير ما ذكرتم ربما
ظن السامع ان القائل عبر [illegible] في كلام وهو كالساهي فيستفهمه حتى ان كان ساهيا زال سهوه
واخبر عن يقين ولهذا يحسن الاستفهام بعين ما وقع عنه الاخبار قد يطلق السامع
لاجل امارة ان المتكلم اخبر بالعام عن جماعة على سبيل المجازفة وتشتد عناية السامع بالمعرفة
فيستفهم ليعلم المتكلم شدة اهتمامه فلا يجازف بكلام ولهذا اذا قال رايت كل من في الدار
فيقال ارايت زيدا فيهم فاذا قال نعم زالت التهمة لعله احتمال الخاص وقد لا يتحقق رويته
وتدعوه معرفته لشدة اهتمام السائل الى ان يقول لا اتحقق رويته ج قد يستفهم طلبا لقوة
الظن د ان توجد قرينة تقتضي التخصيص مثل ما لو قال ضربت كل من في الدار وكان فيها الوزير
فان الظن يقتضي بعدم ضربه ومع التعارض يحتاج الى الاستفهام ليقع الجواب بخاص لا يقبل
التخصيص واما ان وقع ممن لا يجوز عليه السهو فذلك لان دلالة الخاص اقوى فيبطل الحال
بعد العام يحصل تلك القوة وعن ه ان الكذب انما يلزم لو لم يرد المجاز مع صلوحه كما لو قال
رايت اسد الخلا والعشرة والعشرين فان لفظة العشرين لم توضع للعشرة حقيقة ولا
مجازا وعن و ان المراد بالتاكيد التقوية والعلم بعدم مجازفة المتكلم وعدم ارادة التخصيص و
ايضا المتكلم اما ان يجوز عليه السهو فيحسن التاكيد لما يعدم او لا يجوز فيفيد قوة الظن ودفعا
لجواز تاكيد التخصيص مثل جا زيد نفسه وتاكيد الفاظ العدد مثل عشرة كاملة ولان التاكيد
تقوية ما كان حاصلا فلو كان الحاصل هو الاشتراك لتاكد ذلك الاشتراك على ما تقرر ولانا
التاكيد يعين اللفظ لاحد مفهوميه لانا نقول انه حينئذ يكون بيانا لا تاكيدا وعن

النقص

النقص بالفاظ العدد فانها صريحة في ذلك العدد مع صحة الاستثناء منه والفرق بين
الاستثناء متصل كالجزء من الكلام لعدم استقلاله فيجب تعلقه بما تقدم فتصير الجملة شيا
واحدا تفيد ارادة ما عدا المستثنى بخلاف ضربت كل من في الدار لم اضرب كل من في
الدار لاستقلال كل من الكلامين بنفسه فلا حاجة الى تعلقه بما تقدم عليه واذا تكلم
به افاد الاول ضرب الجميع والاخر نفيه فكان نقضا واما الثاني فلا جامع فيه بل الفرق
ان الاستثناء اخراج بعض من كل بخلاف ضربت زيدا وعمرا الا زيدا لانصراف الا زيدا
الى زيد لا الى عمرو ولان زيدا ليس بجزئه ولا اليهما معا لاستقلال كل منهما بنفسه ولا شمولهما
لفظ واحد هو كلاهما فيكون الاستثناء قد دل على ان لفظة الكل مستعملة فيما عدا.
فصار نقضا بخلاف رايت كل الناس الا زيدا وايضا كونه حقيقة في الاستغراق لا ينافي
جواز التجوز بغيره والاستثناء دليل على استعمال المجاز منه ثم نقول ظاهر العموم الاستغراق او
مع التجرد عن الاستثناء او مع عدمه فان قالوا بالاول ولم يتجرد في الاستثناء فلا يكون نقضا
وان قالوا بالثاني منعنا ذلك على ان العموم انما يستغرق ما دخل عليه فاذا كان مع استثناء
فهو داخل على ما عدا المستثنى وهو مستغرق له فلم يكن الاستثناء نقضا فانه لا فرق بين
قولنا كل من في الدار لم يستعمل كل في غير ظاهرها ولا يكون الاستثناء نقضا والحاصل ان العموم
فيما عدا المستثنى كالمقيد بالشرط والصفة ولما لا يصح العموم المشروط كذا العموم المستثنى
بعضه وعن ز انه ليس بجمع في الحقيقة على ما اتفق عليه اهل اللغة وانما هو اشباع الحركة
والحاق زيادة النون سلمنا كونه جمعا لكن قال سيبويه انه انما يجمع حالة الوقف اذا حكى بها
الجمع المنكر وحينئذ لا يكون للعموم وعن ح ان لفظ العموم قد يستعمل في غيره مجازا من غير
نقص وقد يؤكد فلا يكون مكررا احتج القائلون بالاشتراك بوجهين ا الالفاظ التي يدعى
عمومها قد استعملت في العموم تارة ولا نزاع فيه وفي الخصوص اخرى فان من قال من دخل داري
وهيته ما يريد العموم والاستعمال دليل الحقيقة في كلا المعنيين فيكون مشتركا فان الظاهر من

استعمال اللفظ فى شى كونه حقيقة فيه لانه الاصل والا لتعذر علينا الحكم بكون اللفظ حقيقة
فى شى اذ لا طريق سواه ولانه لو لم يكن حقيقة فى العموم والخصوص لكان مجازا فى احدهما واللفظ لا
يستعمل فى المجاز الا مع قرينة والاصل خلافه ولان القرينة ان عرفت ضرورة امتنع وقوع
الخلاف فيها ولا يعرف بنظر الا بما نظرنا فى ادلة المثبتين لهذه القرينة لم نجد فيها ما نعول
عليه ب حسن الاستفهام عن اراده الجميع والبعض يدل على اشتراكه فيهما والجواب عن ا اراد
ان الاستعمال لا يكون الا مع الحقيقة بطل المجاز وان سلمت جواز افرايه مع المجاز لم يبق مطلق
الاستعمال دليلا على الحقيقة لا يقال الاستعمال مع كون المجاز على خلاف الاصل او
عدم القرينة يدل على الحقيقة لانا نقول قولك المجاز على خلاف الاصل ظنى والمسئلة عند
عليه وايضا فالاشتراك على خلاف الاصل ايضا والمجاز خير منه عند التعارض ونمنع عدم
القرينة وفساد طريق اخر على كون اللفظ حقيقة لا يدل على صحة هذا الطريق اعنى الاستعمال
لانا قد بينا فساده فلا يصير صحيحا لفساد غيره ونمنع انحصار الطريق والضرورى قد ينازع
فيه الاول واكثر اهل اللغة سلموا العموم سلمنا لكن لا نسلم انه لم يوجد ما يدل على المجاز
فى الخصوص وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والسيد المرتضى على هذه عول وكلام
يدل على المطالبة بالدلالة على كون هذه الصيغة مجازا فى الخصوص مع انه شرع فى الاستدلال
على كونها مشتركة بين العموم والخصوص وعن ب ما تقدم من ان حسن الاستفهام لا يدل
على الاشتراك احتج القائلون بالتعميم فى الامر والنهى دون الخبر بانعقاد الاجماع على التكليف
باوامر عامة ونواه عامة فلو لم يكن الامر والنهى للعموم لما عم التكليف لو كان تكليفا بالايطا واما
الخبر فليس تكليف ولا يجوز وروده بالمجهول من غير بيان كقوله وكم اهلكنا من قرن والجواب
لا فرق بين الامر والخبر فانه كما وقع التكليف باوامر عامة كذا وقع التكليف بعموم الاخبار
العام مثل الله خالق كل شى وهو بكل شى عليم وكذلك عمومات الوعد والوعيد للاتزجار
عن المعاصى والانقياد الى فعل الطاعات واذا تساوى التكليف فلا فايده فى الفرق بين الامر و

الخبر

الخبر وفيه نظر فان العموم قد يجامع الخبر البحث الثالث فى صيغ العموم وفيه مطالب ا الاول
فى ان لفظى كل وجميع للعموم ويدل عليه وجوه ا قولنا جانى كل فقيه ساقضه عمرو واما جا
كل فقيه ولهذا استعمل كل منهما فى تكذيب الاخر وانما يتحقق التناقض لو افاد الكل الاستغراق
لان النفى عن الكل لا يناقض الثبوت فى البعض وفيه نظر لان التناقض لا يتوقف
على ان يكون كل للعموم فانه على تقدير ان يكون سور الحاب جزى يكون نقيضه سور سلب
كلى كما فى قولنا واحد من الناس كاتب ليس ولا واحد من الناس بكاتب وايضا يكفى فى التناقض
اتحاد المورد ب لفظة الكل والبعض متقابلتان وانما يحصل التقابل لو كانت لفظة
الكل غير محتملة للبعض وفيه نظر فان القائلين بالخصوص يمنعون من التقابل بينهما سلمنا
لكن يكفى فى التقابل احتمال الكل للعموم دون البعض ج سبق الفهم دليل الحقيقة
واذا قال رايت كل من فى الدار سبق الفهم الى انه راى الجميع ولو كان لفظ الكل مشتركا
بين الجمع والبعض حصل السبق كما فى الالفاظ المشتركة د لو قال السيد لعبده كل
من دخل فاعطه درهما فلو اعطى العبد كل داخل لم يتوجه عليه ذم ولو اعطى طوالا
فقال السيد لم اعطيته مع انى اردت القصار كان للعبد ان يقول انك امرتنى باعطا
الجمع دون القصار وهذا قد دخل وكل عاقل سمعه لام السيد على تعنيفه وعذر
العبد على فعله ولو انعكس الحال فاعطى العبد الطوال خاصة ومنع القصار كان
للسيد لومه على منع القصار ولا يقبل عذر العبد بان ولانا قصير ولفظ السيد عام ولعله
اراد الطول واستحق العبد المواخذة وفيه نظر لان القائل بعدم العموم يمنع من عدم توجه الذم
باعطا الجمع قبل الاستفهام ولوم السيد على منع القصار لا باعتبار العموم باعتبار التخصيص
مع احتمال اللفظ على السوية ه لو قال اعتقت كل عبدى وكل نسائى طوالق حكم بعتق الجميع و
طلاق النسوة بخلاف ما لو قال غانم حر ولو عبدا ان اسم كل منهما عام فانه يجب ان يستفهم منه
مراده ولو كان لفظ الكل مشتركا لما افترق الحالان ولوجب الاستفسار فيه كما فى غانم و

الفرق واقع بين جاني ففنها وجاء في كل الفقها ولو دلالة الثاني على الاستغراق لما
فرق وفيه نظر لان الاشراك في الثاني دون الاول كاف فيه ز الجا اهل اللغه
عند اراده التعبير عن الاستغراق الى استعمال لفظي الكل والجميع دون الجمع المنكر
يدل على العموميه وكلما فرض من القراين يمكن فرض عدمه حتى انه لو كتب كتابا وقال اعملوا بكل
ما فيه عم مع عدم القرينه والاعجمي يفهم العموم مع عدم وقوفه على القراين المصريه لسد الله
والتسميه لفرض عدمها ح سمع عثمان قول لبيد وكل نعيم لا محاله زايل فقال له كذبت
فان نعيم اهل الجنه لا يزول ولولا انه فهم العموم لما كان كاذبا وفيه نظر لمعارضة قول
عثمان لقول الشاعر لو قال رايت كل من في البد عد كاذبا بتقدير عدم رويه البعض وفيه
نظر للمنع من تكذيبه يا لو قال رايت كل من في المسجد كل الناس علما الدين كل الناس لسوا
علما ولو لم يكن كل للعموم لما صح التكذيب بجواز تناول كل واحد منهما غير ما تناوله الاخر ب
لو كان قول القايل كل لا يفيد العموم ولكنه يعتريه تاره عن البعض وتاره عن العموم حقيقه
لكان قول القايل كلهم مسا ما الاحدا لا ابن فيما دخل عليه لا تاكيدا له كما لو قال رايت
عينا باصره ب لو قال اعط كل من دخل درهما حسن استثنا كل عدد سبيا سوى الجميع
واستثنا اي واحد عينا على الاطلاق والعلم بحسن الاستثنا معلوم من عاده اهل
اللغه والاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لدخل لوجوه ا المستثنى من الجنس لا بد وان يصح
دخوله تحت المستثنى منه فاما ان يعتبر الوجوب مع هذه الصحه اولا والثاني باطل والا لما بقي
الفرق بين الاستثنا من الجمع المنكر والمعرف لاشتراكهما في الصحه والثاني باطل للعلم من اهل
اللغه بالفرق فالمقدم مثله فوجب ان يكون الجمع المستغرق يفيد العموم ب الاستثنا اخراج
انما يتحقق مع الدخول ج اكثر اهل اللغه عليه وقول الاكثر حجه ولاجماعهم على انه اخراج جزو من
كل والجزو يجب كونه جزو الكله د الاستثنا من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيكون
وغيره كذلك اما الصغرى فبالاجماع فانه لو قال له عندي عشره الا درهما لزمه تسعه ولو

قال عشره ولم يستثن لزمه عشره واما الثانيه فلانه لولاه لزم اما الاشتراك والمجاز وكلاهما
خلاف الاصل لو صح الاستثنا لاخراج ما يصح لا ما يجب لصح اضرب رجلا الا زيدا لصحة
دخوله تحت لفظه رجل وبصح رايت رجلا الا زيدا فان قيل الاستثناء لا يوجب التعميم فانه
يصح من جمع القله كالافعل والافعال والافعله والفعله وجمع السلامه اي مع دون سبعا
مع ان شيئا من هذه لا يقتضي العموم بالاجماع ولانه يصح اصحب جمعا من الفقهاء الا فلانا ومعلوم
ان المستثنى هنا لا يجب دخوله تحت المستثنى منه المنكر ولانه يصح صلي الا في اليوم الفلاني
واما ان يسمي ماسيا من الايام ولو كان الاستثنا يخرج ما لولاه لوجب دخوله لكان
الامر يقتضي الدوام والفور وقد تقدم بطلانهما سلمنا لكن يمتنع استثنا كل احد من قوله كل
من دخل اكرمه فانه لا يحسن منه استثنا الملايكه والجن واللصوص ولا ملك الهند وملك
الصين وهو كثير النظاير سلمنا لكن لا نسلم ان الاستثنا يقتضي وجوب الدخول لولاه فانه يصح الاستثنا
من غير الجنس اجماعا مع عدم الدخول وجوبا وصلاحيه سلمنا لكن لا نسلم انه لولا الوجوب لم يبق
فرق بين الاستثنا من الجمع المعرف والمنكر لجواز ان يكون الفرق غير ما ذكرتم سلمنا معنا ما يدل
على الاكتفا بالصحه وهو ان الصحه اعم من الوجوب فيحمل اللفظ على الصحه حملا على الاعم فايده والحسن
اكرم جمعا من العلما الا زيدا واقتل فرقه من الكفار الا فلانا مع عدم وجوب الدخول والانكار المنكر
للاستغراق سلمنا لكن ما ذكرتم انما يتم لو لم يجز المناقصه على الواضع حتى يتم الاستدلال بالمقدمتين
المسلمتين على النتيجه نعم لو ثبت ان اللغات توقيفيه تم ذلك لكن ذلك غير معلوم سلمنا دلالته الا
على العموم لكنه يدل على عدمه لانه لو كان للعموم لكان الاستثنا نقضا والجواب منع حسن استثنا اي
عدد شا من جمع القله فانه يصح اكلت الا رغيفا الا الف رغيف ولا يصح لو قال اكلت كل الا رغفه
الا الف رغيف وفيه نظر لان الاستقباح هنا لخصوص الماده وكون الاستثنا في اصحب جمعا من الفقها
الا زيدا يخرج ما لولاه لصح فلم قلت انه في ساير الصور كذلك على انا نمنع حسن ذلك في اللغه ولهذا ساولونه
ويقولون في اصحب رجالا الا زيدا ان الامر له ليس كانه قال البس زيدا منهم والامر وان كان للدايم لا يقتضي

التكرار ولا الفور لكن لا امتنع منهما فيجوز ان يكون اقتران الامر به يوجب دلالته عليهما ولم يجز
استثنا الملائكة والجن وملك الهند والصبيان للعلم بخروجهم عن الحكم والمقصود من الاستثنا الاخراج
ولهذا يحسن استثناؤهم مثل اطعمت من خلقت الا الملائكة ونظرت بعين الرحمة الى جميع الخلق الا
الملوك المتكبرين على انه مشترك الالزام فان الاستثناء لو كان يخرج من الكلام ما لولاه لصح لحسن
استثنا الملائكة والجن لصحة تناول الخطاب لهم وايضا فنحن قلنا الاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه
لوجب ولم نقل ان كل ما لولاه لوجب يصح استثناؤه وفيه نظر فانه لو وجب دخوله لصح استثناؤه وهم
اذ المانع من الاستثنا عدم الدخول والاستثنا من غير الجنس ممنوع فان جماعة من الفضلا منعوه
سلمنا لكنه مجاز لان الاستثنا مشتق من الثني والصرف وانما يحتاج الى الصرف لو كان تحته لولا
الصارف لدخل ثم انه مشترك الالزام فانه لولا الاستثنا لم يصح الدخول وانما قلنا بنفي الفرق
بين الجمع المنكر والمعروف لان الجمع المنكر هو الذي يدل على جمع يصلح ان يتناول كل واحد من الاجناس
فلو كان الجمع المعرف كذلك انتفى الفرق وحمل الاستغنا على الصحة وان كان اولى من حيث العموم لكنه
معارض بان الصحة جزء من الوجوب فلو حملناه على الوجوب لكنا قد قلنا به الصحة والوجوب معا
ولو حملناه على الصحة لم نقد به الوجوب والجمع بين الدليلين اولى سلمنا لكن الاستثنا من الجمع المنكر
لدفع الصحة فلم يكون في كل كذلك والاصل عدم التناقض خصوصا وقد قرر الله تعم ذلك الوضع و
الاستثنا ليس نصا على ما يأتي واعلم ان في الوجوه الخمسة التي ذكرناها نظرا اما ا فلانا
لو سلمنا الفرق فلم قلتم انه بالعموم وعدمه ولم لا يجوز ان يكون بكثرة الافراد وقلتها كما فرقوا
بين جمع الكثرة وجمع القلة وان لم يفيدا العموم اجماعا وحينئذ جاز ان يكون الجمع المعرف يفيد
ما يفيده جمع الكثرة لا العموم او بان المنكر ليس مشتركا والمعرف مشترك واما ب فان الاخراج
متحقق مع الصحة كما يتحقق مع الوجوب فانك اذا قلت رأيت رجالا صح دخول زيد فاذا قلت الا زيدا
خرج من الصلاحية كما يخرج عندكم في المعرف من الوجوب واما ج فان ادعيتم ان اهل اللغة قالوا مطلقا
انه اخراج ما لولاه لدخل قطعا منعنا دعواكم ولا برهان عليها وان ادعيتم ما لولاه لدخل

بحيث يدخل فعلا او صلاحية سلمناه والشي قد يكون جزءا على طريق الصحة وعلى طريق الوجوب فالاول
نحو اضرب رجالا الا فانه يجوز ان يكون زيد جزءا منهم والثاني كالاعداد وحينئذ فليس في نص اهل
اللغة ان الاستثناء يخرج ما يجب ان يكون جزءا من كل واما د فان الاستثنا من العشرة انما
حسن لانه لولاه لصح دخوله في الخطاب لا الوجوب دخوله فان وجوب الدخول لا يمنع صحته لا
يقال كيف يجتمع فيه صحة دخوله ووجوبه لانا نقول ان صحة دخوله تحت العشرة نعني به ان اسم
العشرة يتناوله مع عشرة على سبيل الحقيقة ووجوب دخوله تحته نعني به انه لا يكون
الخطاب حقيقة الا اذا دخل تحته ومعلوم ان الاول داخل تحت الثاني واما ه فلان قوله اضرب
رجلا الا زيدا فحسنه لا يلزم لكم لانه يتناول كل رجل على البدل على سبيل الوجوب لا على سبيل الجمع
وكان ينبغي ان يحسن استثناء زيد منه ليخرج من وجوب ما تناوله الخطاب له على البدل لانا نقول
انما لم يحسن ذلك لان قوله اضرب رجلا لا يتناول كل رجل على جهة الشمول والاستثنا يخرج ما لولاه
لوجب دخوله تحته على جهة الشمول والجمع لانا نقول جاز ان يكون الاستثنا يخرج ما لولاه
لصح دخوله تحته على جهة الشمول واما رأيت رجلا الا زيدا فانه لا يستعمل لانه وان لم يفد
رجلا بعينه فانا نعلم ان رؤيته ما تناولت الا شخصا معينا وان لم يكن معينا عندنا والشي المعين
الواحد لا يجوز ان يستثنى منه لانه لم يدخل معه غيره على جهة الشمول ولا على جهة البدل فبطل
الاستثنا لان رجلا لا يدل على المتعدد والمستغرق باطل المطلب الثاني في ان من وما واين ومتى
في الاستفهام للعموم هذه الصيغ اما ان تكون للعموم فقط او للخصوص فقط او لهما على سبيل الاشتراك
او لا لواحد منهما والجمع باطل الا الاول اما الثاني فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب بذكر الجميع لوجوب
المطابقة بين السوال والجواب والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم واما الثالث فلانه لو كان للاشتراك
لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن الاقسام الممكنة كما لو سأله من عندك فكان يجب ان يقول اتسأل
عن الرجال او النسا فاذا اجاب بالرجال قال عن العرب او العجم فاذا قال العرب قال عن ربيعة او
مضر وهلم جرا الى ان يستوفي الممكن اذ ليس مشتركا بين الاستغراق وبين مرتبة معينة من مراتب

الخصوص لعدم القائل به لكن لا يحسن السؤال عن جميع المراتب لعدم تناهيها فيستحيل السؤال عنها مفصلا ولانا نعلم استقباح اهل اللسان مثل هذا السؤال ولان الاصل عدم الاشتراك

واما الرابع فباطل بالاجماع وايضا يحسن في المجازاة الاستثنا مثل من دخل داري اكرمه الا فلانا وفلانا وايضا لو قال الكريم من دخل داري فاخل العبيد باكرام بعض استحق اللوم فان قيل لا نسلم انها ليست موضوعة للخصوص ويحسن الجواب بذكر الجميع اذا وجد مع اللفظ قرينة تجعلها للعموم وحكم المركب مخالف لحكم المفرد سلمنا لكنه مشترك ولا يحسن جميع الاستفهامات لوجود قرينة تعين المراد سلمنا عدم القرائن لكن انما يصح ذكر الكل لو لم يكن مفيدا للمطلوب ولا شك في افادته المطلوب وغيره اركان السؤال عن البعض وللمطلوب قطعا ان كان السؤال عن الجميع بخلاف ذكر البعض وكان ذكر الجميع اولى سلمنا لكن نمنع قبح الاستفهام ولهذا يحسن الجواب عن قوله من عندك أعن الرجال تسالوا عن النساء وعن الاحرار والعبيد غايته ما يقال ان الاستفهام عن كل الاقسام قبيح لكن ليس لاشتراك لا لقبح بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك ولم لا يكون الاستفهام لاجل حسن بعضها على الاشتراك وعليكم الترجيح سلمنا لكن نعارض بانها لو كانت للعموم فقط لما حسن الجواب الا بقوله لا او نعم فان من عندك في تقدير اكل الناس عندك والجواب ان على تقدير عدم تلك القرينة لا يحسن الجواب بذكر الجميع ونحن نعلم حسنه من عادة اهل اللغة وان لم يوجد قرينة اصلا ولان القرينة يجب علمها للسامع والمجيب لاستحالة جعلها طريقا الى العلم بعموم هذه الصيغة مع عدم علمنا بتلك القرينة وليست القرينة لفظا لفرض عدمه ولا غيره لعدم تعقله في غير اللفظ والاشارة المنفية في حق الاعمى مع حسن جوابه بالجميع ولانا لو كتبنا من عندك حسن الجواب بالجميع مع عدم جميع القرائن وهو الجواب عن قرينة الاشتراك ولان الاجماع وقع عن جواز خلو المشترك عن جميع القرائن المعينة وذكر ما هو اعم من المطلوب يقتضي حسن الجواب ثالثا والرجال عن مثل من عندك من الرجال الا يحسن السؤال عن الرجال لا يدل على عدم الحاجة عن السؤال عن النساء مع انه كما احتمل كون غرضه بالسؤال ذكر الجميع احتمل ان يكون غرضه السؤال عن البعض والسكوت عن الباقي فقوله ليس لاشتراك لا لقبح البعض على

نفي الاشتراك يحسن البعض على الاشتراك قلنا الاجماع على ان هذه الصيغة ليست بخصوصية بعض المراتب دون البعض ولو كانت حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة في جميع مراتبه فكان يجب الاستفهام عن جميعها ولما لم يكن كذلك علمنا بطلان الاشتراك وحسن بعض الاستفهامات لا يدل على وقوع الاشتراك لما في الاستفهام من الفوائد غير الاشتراك والسؤال لم يقع عن التصديق لو حقق بحسب الجواب بلا او نعم بل عن التصور وقوله من عندك معناه اذكر لي الجميع ولا تخل لي احدا عندك الا واذكره وهنا لا يحسن الجواب بلا او نعم

المطلب الثالث في ان صيغتي ما ومن في المجازاة للعموم ويدل عليه وجوه ا لو كان مشتركا لما حسن الفعل الا عند الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة لكنه حسن ودل على عدم الاشتراك ب يحسن استثنا كل واحد من العقلاء عن قوله من دخل فاكرمه ج لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم جا الى النبي صلعم وقال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى فتمسك بالعموم ولم ينكر النبي عم حتى نزل ان الذين سبقت لا يقال السؤال خطا لان ما لما لا يعقل لانا نمنع ذلك لقوله والسما وما بناها

المطلب الرابع في النكرة المنفية النكرة في معرض النفي للعموم لوجوه ا صحة الاستثنا ب العقلا اذا ارادوا تكذيب ما اكلت شيئا قالوا قد اكلت كذا واذا كذبوا اكلت شيئا قالوا ما اكلت شيئا والاثبات للتحري قطعا فلو كان السلب له لم يتناقضا المعروف من عدم التناقض بين الجوابين ولهذا لما اراد الله تعالى تكذيب الكفار في السلب الكلي حيث قالوا ما انزل الله على بشر من شي جا بموجبة جزئية فقال قل من انزل الكتاب الذي جا به موسى ج لو لم يكن للعموم لم يكن قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة ما عدا الله تعالى د الاجماع من العلما على التمسك بتحريم نكاح كل عمة وكل خالة بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وبتحريم قتل كل صيد بقوله ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولا يرث القاتل ولا يقتل والد بولده ولا يقتل مومن بكافر الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ولما نزل قوله تعالى لا يستوي القاعدون الاية قال ابن ام مكتوم وكان ضريرا ما قال فنزل قوله تعالى غير اولي الضرر لعقل الضرر وغيره عموم لفظ المومنين ولما نزل ولم يلبسوا ايمانهم بظلم

نفسه فبين انه اراد ظلم النفاق والكفره ه النكرة المنفيه اما ان يقال انها للعموم على سبيل
الجمع او للخصوص او مطلقا والاول باطل بالاجماع فان احدا لم يقل ان رايت رجلا مشعر
لكل رجل جمعا واما الثاني والثالث فلانه لو كان موضوعا لشخص بعينه كان علما لا نكره
وان كان موضوعا لواحد غير معين فنفيه انما يحصل باستغراق النفي وعمومه لعدم التعاند بين
اثبات حكم لشخص ما ونفيه عن شخص ما وفي هذا الموضع بحث لطيف ذكرناه في كتبنا
المنطقيه ز ب النكره المنفيه في معرض الخبر ليست عامه لا على الجمع ولا على البدل مثل جاء
رجل اما الجمع فظاهر واما البدل فلان الاخبار وقع عن مجيء شخص بعينه فلا يعم واما في
معرض الامر فللعموم على البدل كقوله اعتق رقبه للاجماع على الخروج عن العهدة باي
رقبه كان ولولا العموم البدلي لما كان كذلك المطلب الخامس في ان الجمع المعرف بلام الجنس
للعموم الجمع اذا دخل عليه لام العهد انصرف الى المعهود اجماعا وان دخل عليه لام الجنس افاد
العموم خلافا للواقفيه وابي هاشم لنا وجوه ا لما طلب الانصار الامامه لنفسهم احتج عليهم
ابو بكر بقوله ع الائمه من قريش وسلم الانصار تلك الحجه ولولا العموم لما ثبت اذ يصدق
بعض الائمه من قريش فلا ينافي طلبهم بخلاف بعض الائمه من قريش ب لما قاتل ابو بكر ما
نعي الزكوه انكر عليه عمر بقوله ع امرت ان اقاتل حتى يقولوا لا اله الا الله احتج عليه بعموم اللفظ
ولم ينكر عليه ابو بكر ولا غيره من الصحابه ذلك بل عدل ابو بكر الى الاستثنا وقال اليس قد قال
ع الا بحقها والزكوة من حقها ج هذا الجمع يوكد بما يقتضي العموم فوجب ان يفيده اما الاولى
فظاهر لقوله تعالى فسجد الملائكه كلهم اجمعون واما الثانيه فلانه لعدمه التاكيد للاستغراق
بالاجماع واذا كان كذلك وجب ان يكون كذلك وجب ان يكون كذلك قبل التاكيد ليفيد تقوية
المعنى الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا وانما حصل بالتاكيد لكان تاثير
هذا اللفظ في اثبات حكم جديد وابتدا وضع مستانف لا في تقويه الاول فلا يكون موكدا
لا يقال ينتقض بتاكيد جمع القله بهذه الموكدات بل وبالنكره عند الكوفيين فانهم نقلوا اطراد

النكره يوما اجمعا وذلك كله لا يفيد الاستغراق ولو كان التاكيد يدل عليه لخرجت اللفظة عن
لها بالتاكيد فيكون نقضا لا تاكيدا ولان سيبويه نص على ان جمع السلامه للقله لا يمتنع
تاكيد جمع القله والنكره على قول البصريين ولا دلاله في تاكيد اليوم لافادته جميع اجزائه و
نص سيبويه محمول على الجمع الخالي من اللام الجنسيه د لو لم تكن للعموم لم تفد اللام تعريفا والتالي
باطل والمقدم مثله بيان الشرطيه انه على تقدير الخصوص لا يحصل التعريف فانه ليس بعض
الجموع اولى من البعض وكان مجهولا فيجب صرفه الى الكل ليحصل التعريف لانه معلوم للمخاطب واما
بطلان التالي فلان اهل اللغه قالوا ان الالف واللام اذا دخلا على الاسم صار معرفه ولانه
اذا افاد المنكر جمعا من الجنس فادا اللام تعريف ذلك الجنس لانا نقول هذه الفايده كانت حاصله
قبل اللام فان قولك رايت رجالا افادت جنس الرجل فلم يبق للالف واللام فايده سوى الاستغراق
ه يصح استثنا اي عدد شيئا وهو يفيد العموم على ما تقدم و كثره المعرف اكثر من كثره المنكر
فيكون للعموم اما الصغرى فلصحه جاء رجال من الرجال دون العكس والمرجع فيه اكثر من المرجع
واما الثانيه فلان المفهوم من المعرف اما الجميع وهو المطلوب او ما دونه وهو باطل فانه
لا عدد اقل من الكل الا ويصح انتزاعه من الكل فثبت انه للكل ز الكلام العهدي يتم وكذا
الجنسيه اما الاولى فلان من قال وضعت في ذكر رجال بعينهم ثم قال احدثك عن الرجال عمد
منه جميعهم لان الذي جرى ذكره هو الجميع فليس انصرافه الى البعض اولى من انصرافه الى الاخر
واما الثانيه فلان الجنس هو المتعارف فاذا لم يكن عهد وكان للجميع لعدم اولويه البعض احتج
المانعون بوجوه ا لو كانت للعموم لكان استعمالها في العهد مجازا او اشتراكا وهما خلاف
الاصل ب يلزم التكرير في جاء كل الناس والنقض في بعضهم ج يقال جمع الامير الكتاب مع انه
ما جمع الكل والاصل الحقيقه فهذه الصيغه حقيقه فيما دون الاستغراق فلا يكون حقيقه
فيه دفعا للاشتراك د اذا قال جاء رجال اقتضى جمعا من الرجال غير مستغرق واللام افادت
الاستغراق فلا يكون حقيقه فيه دفعا للاشتراك اذا قال جاء رجل اقتضى جمعا من الرجال عير

التعريف فمن ابن جا الاستغراق ؟ لو افادا الاستغراق لكان قولنا فلان يلبس الثياب
مثله يلبس كل الثياب فيقيه وهو فلان لا يلبس الثياب صادق ويحسن اطلاقه على كل
احد اذ كل احد لا يلبس كل الثياب ومعلوم ان اهل اللغة لا يستحسنون اصلا فلذلك نعم وكذا
ينبغي ان يوصف كل احد بانه لا يباشر النسا ولا ياكل الطعام لعدم مباشرته لجميع النسا والجواب
عن ا ان اللام للتعريف فتصرف الى ما السامع به اعرف فاذا كان هناك معهود حمل عليه لان
السامع به اعرف والا حمله على الجميع لانه بالكل اعرف من البعض لتعدد الابعاض ووحدة الكل
سلمنا لكنه مجاز في العهد لا فتقار الحمل عليه الى قرينه وهو من علامات المجاز وعن ب انه
تاكيد وتخصيص لا تكرير ونقض وعن ج انه تخصيص بالعرف مثل من دخل داري اكرمه فان العرف
اخرج اللص وعن د لا منافاة بين افادة التعريف والاستغراق وخصوصا وقد بينا انه متى
حملت على بعض غير معين بعضت ذلك التعريف لجهالته وافادة الجنس حصلت قبل اللام وعن
ه ان النهي ورد على اللبس للكل وهو سلب جزئي يمكن معه صدق السلب الكلي فيحمل عليه في ما عهد
فيه السلب الكلي وما ذكرتموه من الامثلة قد عهد فيه السلب الكلي وكان نحو لا عليه المطلب
السادس في بقايا صيغ العموم فمنها الجمع المضاف مثل عندي احرار او عبيد زيد لما تقدم من الاسما
وغيره ولقوله تعم ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي تمسكا منه بقوله تعم واهلك واقره تعم على
ذلك واجابه بما دل على انه ليس من اهله ولولا ان اضافة الاهل الى نوح للعموم لما صح ذلك ولقوله تعم
انا مهلكوا اهل هذه القرية فهم ابرهيم ع من اهل القرية العموم حيث قال ان فيها لوطا والملائكة اقروه
على ذلك واجابوه بتخصيص لوط واهله بالاستثنا امراته من الناجين وايضا احتجت فاطمة عليها
السلم على ابي بكر حيث منعها من فدك والعوالي في توريثها من ابيها فدك والمعول بقوله تعم يوصيكم الله
في اولادكم ولم ينكر عليها احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى روايه رواها عن النبي ع وهي نحن معاشر
الانبيا لا نورث وايضا لو قال عبيدي احرار عتق جميع عبيده وكذا نسائي طوالق يطلق كل امراه
له بالاجماع ولو لم يكن للعموم لم يجب ذلك ومنها الكنايه لقوله فعلوا فانها تقتضي مكياعنه والمكني

ع

عنه قد يكون للاستغراق وقد لا يكون والكنايه تابعه ومنها اذا امر جمعا بصيغة جمع افاد
الاستغراق فيهم لان السيد اذا امر غلمانه بقوله قوموا استحق من يتخلف عن القيام الذم ولولا العموم
لما كان كذلك ولا يجوز استفادة ذلك من القرينه لانها ان كانت من لوازم الصيغه ثبت المطلوب
وان كانت من عوارضها فرضنا تجردها الفصل الثالث فيما الحق بالعام وليس منه وفيه مباحث
في ان الواحد المعرف بلام الجنس ليس للعموم ذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقها الى ان
المعرف باللام للعموم سوا كان مشتقا او غير مشتق وذهب ابو هاشم وجماعة المحققين الى انها
للجنس لا للعموم لنا وجوه ا عدم تبادر العموم الى الفهم لو قال اكلت الخبز وشربت الماء وفيه نظر للقرينه
لا يجوز تاكيده بما يوكد به الجمع فلا يقال جا الرجل كلهم ولا اجمعون ولو كان للعموم لصح كما جاء في الرجال
كلهم اجمعون وفيه نظر لاحتمال اشتراط مطابقة الصيغ لا ينعت بنعت الجمع فلا يقال جا الرجل
العاقلون وقولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض مجاز لعدم الاطراد ولانه لو كان
حقيقه لكان الدينار الاصفر مجازا كما ان الدنانير الصفر لما كان حقيقه كان الدنانير الاصفر
خطا او مجازا وفيه ما تقدم د البيع من حيث هو جزء من مفهوم هذا البيع فحل هذا البيع حل هذا
البيع يستلزم حل جزوه فلو كان للعموم لزم اباحة كل بيع وهو معلوم البطلان لا يقال اللفظ المطلق
انما يفيد العموم لو تعرى عن لفظ التعبير او انه يقتضي العموم لكن لفظ التعيين يقتضي خصوصه لانا
نقول العدم لا مدخل له في التاثير وفيه نظر لانه شرط لا موثر ولا يجوز ان عدم الشرط جسد
ينافي العموم والاصل عدم التعارض وهو الجواب عن الثاني ؟ المطلق انما يدل على الماهيه من حيث
هي هي والماهيه غير وحدتها وكثرتها غير وتلك الماهيه كما توجد مع العموم كذا توجد مع الخصوص
وان هذا الانسان يشتمل على الانسان مع قيد هذا فالاتيان بهذا الفردات بالماهيه يخرج
عن عهدة التكليف بالعمد بدلالة النص فلا دلالة للفظ على العموم احتجوا بوجوه ا بجواز الاستثنا
فيكون للعموم اما الاول فلقوله تعم ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واما الثانية فلان

الاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله كما تقدم ب الالف واللام للتعريف الماهيه
لحصوله بالاسم ولا الواحد بعينه لعدم دلاله اللفظ عليه ولا البعض من انبا الخصوص لعدم الاولويه
فيكون للجميع ج ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعليه لان قوله والسارق والسارقه
مشعر بان استحقاق القطع لمجرد السرقه وكذا واحل الله البيع مشعر بانه انما كان حلالا
لكونه نفعا وهو يقتضي العموم في الحكم لعموم علته د اختلف الناس بين قابلين بسوت العموم في
الواحد والجمع وبين قابلين بعدمه فيهما فالقول بالفصل خارق للاجماع وقد ثبت ان الجمع للعموم
فيكون المفرد كذلك والجواب عن ا انه مجاز لعدم الاطراد لقبح رايت الانسان الا المومنين
ولان الجيار لما لزم جميع افراد النوع الا المومنين جاز الاستثنا وعن ب ان لام الجنس يفيد
تعيين الماهيه ونفس الماهيه لا يقتضي الكليه وفيه نظر لان تعيين الماهيه قد استفيد
من المنكر والاجود ان يقال ان المنكر يفيد واحدا من الجنس غير معين والالف واللام دلا على
عدم اراده الوحده والكثره وعن ج بالمنع من اشعاره بالعليه سلمنا لكن ذلك يكون دليلا غير
اللام ولا نزاع فيه وعن د بالمنع من الاجماع وانما يعلم ما ذكرتم من قول الشخصين ومن منعهما فقط
على انا نمنع من الفرق بين المسئلتين اذا جمعهما طريق واحد ولا طريق واحد هنا البحث الثالث
في الجمع المنكر وفيه مطلبان الاول في ان اقل الجمع الثلاثه وهو قول ابي حنيفه والشافعي واليه
ذهب ابن عباس ومشايخ المعتزله وجماعه من اصحاب الشافعي وقال الغزالي وجماعه من اصحاب الشافعي
ان اقله اثنان وهو مذهب زيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي ابي بكر والاستاد ابي اسحق وقال
الحويني يمكن رد لبسط الجميع الى الواحد والتحقيق ان نقول هنا امران احدهما ان قولنا جمع ما الذي
يفيد والثاني ان يقال الالفاظ الموصوفه بانها جمع هل يفيد الاثنين حقيقه ام لا نحو قولنا جماعه
ورجال اما قولنا جمع فانه يفيد من حيث الاشتقاق ضم الشي الى الشي وفي عرف اللغه لفظا
مخصوصه نحو هذا اللفظ جمع وهذا تثنيه واما قولنا جماعه ورجال فانه يفيد ثلثه فصاعدا

ولا يفيد الاثنين الا مجازا والثاني هو المتنازع فيه لنا وجوه ا فرق اهل اللغه بين التثنيه
والجمع كما فرقوا بين الواحد والجمع والواحد والتثنيه ب فرقوا بين الضمير فقالوا في التثنيه فعلا
ويفعلان وفي الثلثه فعلوا ويفعلون وفي الامر للاثنين افعلا وفي الثلثه افعلوا وفيهما نظر
للفرق بعدم قبول التثنيه الزايد بخلاف الجمع ج نعت الجمع بالثلاثه فما زاد دون الاثنين
وبالعكس فيقال رجال ثلثه وثلثه رجال ولا يقال رجال اثنان ولا اثنان رجال ولا رجال
عاقلان ولا رجلان عاقلون وفيه نظر لاراده النظام لفظا د يصح ما رايت رجالا بل رجلين ولو
كان حقيقه فيهما لم يصح نفيه وفيه نظر لدلاله قرينه الاضراب على الجمع ه لو قال له علي دراهم
لزمه ثلثه فما زاد وكذا لو اوصى ونذر وفيه نظر للمنع و روى عن ابن عباس انه قال لعثمن لم ردت الام من
الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوه فلامه السدس وليس الاخوان اخوه
في لسان قومك فقال عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي ولولا ان ذلك مقتضى اللغه
لما احتج به ابن عباس على عثمان وانكر عليه مع انه كان من فصحا العرب احتجوا بوجوه ا قوله تعالى و
كنا لحكمهم شاهدين والمراد داود وسليمن ب اذ تسوروا المحراب وكانا اثنين لقوله خصمان هذان
اختصموا اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان ج انا معكم مستمعون واراد به موسى
وفرعون عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد يوسف واخوه وان طائفتان من المومنين اقتتلوا
ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما فان كان له اخوه فلامه السدس وارادوا به الاخوين ب
ما روي عنه عم من قوله الاثنان فما فوقهما جماعه ج معنى الاجماع حاصل في الاثنين د لو
اخبر الاثنان عن فعلهما لقالا فعلنا وفعلنا كما تقول الثلثه بلفظ الجمع ه لو اقبل عليه رجلان
في مخافه قال اقبل الرجال والاصل في الاطلاق الحقيقه والجواب عن ا ان الحكم مصدر يضاف
تاره الى الفاعل واخرى الى المفعول واذا اعتبرنا المحاكمين مع الحاكم كانوا ثلثه فالكنايه وقعت عن
الجميع وفيه نظر فانا نمنع صحه اضافته الى الفاعل والمفعول دفعه وان صح اضافته الى كل واحد منهما
منفردا والجواب الاول للسيد المرتضى ونقل عن نفسه جوابين احدهما انه للتعظيم والثاني انه اضاف الحكم

الى سابر الانبيا المتقدمين واعترضه بان التعظيم باستعمال الندر دون غيره ولم يجر العاده
بان يقول عن ابنين قاموا ونصيف اليهما نا لنا وفيه نظر فان التعظيم باعتبار اقامه الواحد مقام الجمع
وهو غير مختص بالنون ويدورد الذين قال لهم الناس الذين يقيمون الصلوه ويوتون الزكوه وغيرهما
والخصم مصدر يقع على الواحد والكثير يقول هذا خصم وهذان خصم وهولا خصم بلفظ واحد وفيه نظر
فانا نسلم صدق المصدر على الواحد والكثير لكن القصه تقتضي انهما اثنان وللتثنيه والحكايه حالهما
ضمير الجمع في تسوروا تعطي صدق الجمع على اثنين وكذا ففزع منهم نعم يصلح ما ذكرتموه جوابا عن قوله هذان
خصمان وفرعون مراد من قوله معكم والاخ الثالث مراد من الذي قال لن ابرح الارض حتى ياذن لي
ابي مراد من قوله ان ياتيني بهم جميعا والطايفه تصدق على الجمع والثلث يطلق على الجارحه بالحقيقه
وعلى الميل الموجود فيه بالمجاز فيقال للمنافق ذو قلبين كما يقال ذو وجهين ولسانين ولما لم يعمل
الا الى واحد له قلب واحد ولسان واحد ولما خالفا امر الرسول عم بما دار وقع في قلبهما دواع
مختلفه وافكار متباينه فاطلق عليهما اسم القلوب لان القلب لا يوصف بالصغر بل يوصف
به الميل والمحتج مع الاخوين للاجتماع لا للايه والحديث يراد به ادراك فضل الجماعه او انه نهى
عن السفر الا في جماعه ثم قال الاثنان فما فوقهما جماعه لجواز السفر والبحث لم يقع فيما
يسمى لفظه الجمع بل عما يتنا وله لفظ الرجال واحدهما غير الاخر وايضا فان ما هنا استيناف
لفظ الجماعه في الثلثه وان وجد في الاثنين الا انه لا يلزم الاطلاق لانه قياس في اللغه و
لهذا لم يجب في القارورة ولفظهما لا يدل على الجمع ثم ان الواحد يصح ان يقول ذلك ولبس بجمع
وفيه نظر فان الواحد انما يصح فيه ذلك اذا قصد التعظيم لنفسه بان يقاوم الجماعه ونسابهم
في الكثره وان كان واحدا في الحقيقه بخلاف المثنى في هذه الصيغه والاطلاق الثاني صادق على
الثاني ويقول جاء الرجال مجازا كما في الاثنين المطلب الثاني في ان الجمع المنكر ليس للعموم بل يحمل على
اقله الخلاف هنا مع ابي علي فانه قال انه للعموم لنا ان لفظ رجال يمكن نعته باي جمع شئنا
فيقال رجال ثلثه واربعه وهكذا ويمكن تقسيمه اليها ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام و

مغاير لكل واحد منها وغير مستلزم لها فاللفظ الدال على ذلك المورد لا اشعار له البته بشي منها
اما الثلثه فانها واجبه الدخول قطعا لانه اذا قصد الاكثر دخلت قطعا احتج بوجوه ا
حمله على جميع حقايقه فيكون اولى من حمله على البعض لعدم الاولويه ب لو اراد المتكلم البعض
لعينه والا كان مرادا منهما ولما بطل التعيين ثبت انه للعموم ج يصح استثنا كل عدد منه
سوى الاستغراق والاستثنا اخراج جزء من كل والجواب عن ا ان حقيقه هذا الجمع
الثلثه من غير بيان عدم الزايد ووجوده وهو امر مشترك بين الثلثه لا غير وبين الثلثه مع غيرها
واللفظ الدال على القدر المشترك لا دلاله له البته على شي من جزئياته فضلا عن ان يكون
حقيقه فيها وعن ب المراد في الجمع المنكر كالمراد في النكره وكما لا يجب التعيين هناك
الا مع اراده المعين كذا هنا وعن ج المنع من صحه الاستثنا لكل عدد سلمنا لكن المراد
هنا عدم الصلاحيه البحث الثالث في نفي الاستوا ذهب اكثر فقها الشافعيه الى انه
للعموم كما في قوله تع لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنه فانه يقتضي نفي المساواه في جميع
الامور ومنعه ابو حنيفه فقال الدال وقع التفاوت ولو من وجه واحد صدق نفي المساواه
ويتفرع على الخلاف القصاص للذمي من المسلم فعند الشافعي لا يثبت والا لزم تساويهما
واثبته ابو حنيفه والقايل الاول احتج بوجهين ا الجمله نكره وقد دخل عليها النفي فيكون عامه
كغيرها ب اذا قلنا لا مساواه بين زيد وعمرو فقد دخل النفي على مسمى المساواه فلو وجدت
المساواه من وجه لما كان مسمى المساواه منتفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ احتج الاخرون
بوجوه ا نفي المساواه اعم من نفي المساواه من كل الوجوه او بعضها والدال على القدر المشترك
لا اشعار له باحد الجزئيات ب اطلاق لفظ المساواه انما يصح على تقدير الاستوا من كل الوجوه
والا لوجب صدقها على اي شيين فرضا حتى المتناقضين لدوام تساوي الاول وتصدق تساويهما
في بعض الاشيا كالسنه والمعلوميه وسلب ما عداهما عنهما واذا صدقت المساواه بين كل
شيين لم يصدق نقيضها بينهما وحينيذ يكفي في المساواه نفي الاستوا من بعض الوجوه لان تعيير

الكلي جزئي فقولنا لا يستويان لا يفيد نفي الاستوا من كل الوجوه ج لو كان نفي المساواة يقتضي
نفي المساواة من كل وجه لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئين اصلا لان كل شيئين لا بد
وان يستويا في شي ما حتى النقيضين لكن الاصل في الاطلاق الحقيقة د المساواة في
الاثبات للعموم والا لم يستقم اخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب
جزئي سالب والتحقيق ان نقول المساواة من الامور الاضافية لا يعقل الانضمام الى
غيرها وكما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها الى الجميع فاذا كان المعرف بعضي بان
الاطلاق عائدا الى الجميع فنفيه لا يوجب العموم والا وجب والوجوه التي قلنا من الطرفين لا تخلو من
دخل اما فان الاستوا وان كان نكرة الا انه متعلقة اذا كان نكرة لم يعم النفي بل عموم نفي الاستوا
من ذلك الوجه فان قلنا لم يضرب زيد عمرا يقتضي عموم نفي ضرب زيد لعمرو لا مطلق ضرب
زيد واما ب فكذلك فان نفي مطلق المساواة يقتضي عمومه لا عموم المضاف اليه واما
ج فلان المساواة اعم من المساواة من كل وجه ومن المساواة من بعضها والدال على المشترك لا اشعار
له باحد الجزئيات فنفيه يكون للعموم واما د فلانه معارض بمثله فان نفي المساواة انما يصح على
تقدير من كل الوجوه فانه ما من شيئين الا وبما غير متساويين من كل وجه واذا صدق النفي كلما كان
نقيضه جزئيا واما ه فان الحقيقة اذا تعذرت وجب الحمل على المجاز وهنا نقول ان امكن نفي
المساواة من كل وجه بطل منعكم والا وجب الحمل على المجاز وكون الحقيقي ممتنع الوجود لا
يخرج اللفظ عن وضعه واما و فالمعارضة كما مر ان نفي المساواة للعموم والا لم يستقم
اخبار بنفي المساواة لعدم الاختصاص قيل انه يمكن ان يكون المراد لا يستويان في صفة
من الصفات واجيب بان نفي الاستوا علق باصحاب الجنة واصحاب النار ولم يعلق بصفاتهم
واذا علق بالفريقين كفى في افراقهما ان يتباينا في بعض الصفات وقد اجاب قاضي القضاة
عن تمسك الشافعية بالاية بانا قد علمنا استواهم في صفات الذات فعلمنا انه اراد لا يستويان
في بعض الصفات فاذا لم يذكر ذلك البعض صارت الاية مجملة وقد ذكر في الاية الا فراق في الفوز

حمل الاية عليه اعترضه ابو الحسين بانا لو سلمنا لهم ان الاية تفيد نفي اشتراكهم في كل الصفات اجمع لم
يضرهم اشتراكهم في كثير من الصفات لان العموم اذا خرج بعضه لم يمتنع من التعلق بما فيه الشبه البع
في الخطاب المصدر بالنبي عم اذا ورد خطاب مصدرا بالنبي صم مثل يا ايها النبي يا ايها الرسول يا ايها
المزمل ان شركت لا يعم الامة الا بدليل منفصل وهو قول الشافعية وقال ابو حنيفة واحمد
بن حنبل واصحابهما انه يكون خطابا للامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا ان الخطاب المخصوص
بواحد لا يدل على حكم غيره في عرف اللغة فان من خاطب بعض عبيده بخطاب موجه اليه لا
يكون ثابتا في حق الباقي وليس للسيد ذمهم على ترك ما امر به ذلك البعض وايضا لو تناول غيره
لكان اخراج ذلك الغير تخصيصا وليس كذلك اتفاقا وايضا يحتمل ان يكون الامر للواحد
المعين مصلحة له وهو مفسدة في حق غيره كما خص النبي صم باحكام لم يشاركه فيها احد من امته
ومع امتناع اتحاد الخطاب وجواز الاختلاف في الحكم والمقصود يمتنع التشريك الا لدليل
خارجي والمخالفون في ذلك ان زعموا ان مساواة حكم غيره له مستفاد من هذا اللفظ فهو جاهل
وان زعموا انه مستفاد من دليل اخر مثل ما اتاكم الرسول فخذوه وما شابهه فخروج عن هذه
المسئلة لان الحكم لم يجب على الامة بمجرد خطاب النبي عم بل بدليل اخر واذا ثبت ذلك ثبت ايضا ان
خطاب الامة خاصة لا يتناوله عم احتجوا بان العادة قاضية بان من كان مقدما على قوم فان
امره امر لاولئك القوم ولهذا اذا امر السلطان الوزير بالركوب الى مناجزة العدو فان اهل اللغة
يعدون ذلك امرا لاتباعه وكذا اذا اخبر عنه بانه قد فتح البلد وكسر العدو فانه يكون اخبارا عن
اتباعه والنبي عم قدوة للامة ومتبوع لهم فامره ونهيه يكون امرا لاتباعه ويدل وضوحا قوله
تعم يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ولم يقل اذا طلقت النسا فطلقهن وهو يدل
على ان خطابه خطاب امته وايضا قال تعم فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على
المومنين حرج اخبره بانه اباحه ذلك ليكون مباحا للامة ولو كانت الاباحة مختصة به لم تنتف

الحرج عن الامه وايضا لو لم يعداه الخطاب لم يكن لقوله خالصة لك نافلة لك فايدة و
الجواب عن ا بالمنع من كون امر المقدم امرا للاتباع لغة ولهذا صح امر المقدم ولم يامر الاتباع ولو
حلف انه لم يامر الاتباع لم يحنث وما ذكرتموه من الامثلة امور جزئية استفيد منها مشاركة الاتباع بخصوص
الوقائع ولزوم توقف المقصود على امر الاتباع بخلاف امر النبي ع لشيء من العبادات ان امر بجزء شيء من الافعال
واية الطلاق ذكر النبي ع اولا للتشريف وعن ب ان قوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لا حجة
فيه على المقصود وقوله لئلا يكون على المؤمنين حرج لا يدل على ان نفي الحرج عن المؤمنين في ازواج ادعيائهم بدلالة
لقوله زوجناكها بل غايته ان دفع الحرج عن النبي ع كان لمقصود دفع الحرج عن المؤمنين وذلك حاصل
بقياسهم عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول المصلحة وعموم الخطاب غير متعين لذلك وعن ج ان
الفائدة نفي الالحاق البحث الخامس في الخطاب بالنسبة الى المذكر والمؤنث اللفظان ان اختص وضعا
باحدهما لم يتناول الاخر فلفظ الرجال لا يتناول الاناث وكذا النساء لا يتناول الذكور والا حمل عليهما
ان لم تقترن به ما يدل على احدهما كان الناس ومثل من دخل الدار من ارقائي فهو حر وكذا لو وصى بهذه
الصيغة او ربط بها توكيلا وقيل انه مختص بالذكور لقولهم من منان منون منه منتان منات وليس
بصحيح لما بينا من ان ذلك ليس جمعا وان اقترن به ما يدل على التانيث مثل من لم يتناول الذكور
اجماعا وان اقترن به ما يدل على التذكير مثل قام والمذكور لم يتناول الاناث على المذهب الحق لنا
ان الجمع تضعيف الواحد وقولنا قام والمسلم لا يتناول المؤنث وكذا تضعيفه وهو قاموا والمسلمون
وايضا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات عطف الخاص على العام بقوله وحمله على القصد التنصيص وايضا ان
ام سلمة ان النساء قلن ان الله لم يذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو دخلن لما صح
السؤال والتقرير عليه وايضا روي انه ع قال ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولا يتوضؤن
فقالت عائشة هذا للرجال فما للنساء ولو لا خروجهن من الجمع لما صح السؤال ولا التقرير عليه احتجوا
بنص اهل اللغة على تغليب التذكير عند الاجتماع والجواب لا نزاع فيما نص اهل اللغة عليه وليس محل

النزاع فان اهل اللغة قالوا اذا اجتمعا على المذكور وليس في ذلك دلالة على ان صيغة المذكر حقيقة
دخول المؤنث فيها قالوا اكثر خطاب الشرع بلفظ التذكير مع وقوع الاجماع على دخول النساء في تلك
الاوامر ولو لا دخولهن في الخطاب لما كان كذلك قلنا وكذا الاكثر اختصاص المذكورين بخطاب التذكير
بخطاب التذكير كالجهاد واحكام الجمعة فلو كان خطاب التذكير متناولا لهن لكان اخراجهن عن هذه
الاحكام خلاف الاصل البحث السادس في ان المقتضى لا عموم له اعلم ان المقتضى هو ما اضمر لضرورة
صدق المتكلم وذلك بان يكون اللفظ لا يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء فيه اذا عرفت هذا
فنقول اذا كان ما يمكن اضماره متعددا بحيث اي واحد منها فرض اضماره صدق الكلام فهل
يجوز اضمار الجميع ام لا الحق انه لا يجوز وهذا معنى قول الفقهاء المقتضى لا عموم له مثاله قوله ع رفع
عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فانه ع اخبر عن رفع الخطا والنسيان ويتعذر حمله
على حقيقته ضرورة تحقق الخطا والنسيان من الامة فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام الدنيوية
او الاخروية ضرورة صدقه صلى الله عليه وآله وذلك الحكم المضمر قد يكون في الدنيا كايجاب الضمان
وقد يكون في الاخرة كرفع الاثم ولا يمكن اضمارهما لان الدليل ينفي جواز الاضمار خالفناه في الحكم
الواحد للضرورة ولا ضرورة في غيره فيبقى على اصل المنع لا يقال اللفظ يدل على رفع الجميع لان رفعهما
مستلزم رفع جميع احكامهما واذا تعذر العمل به في نفي الحقيقة تعين العمل به في نفي الاحكام سلمنا انه لا
يدل وضعا فلم لا يدل عرفا بيانه انه يقال ليس للبلد سلطان وليس له ناظر ولا مدبر ويراد به نفي الصفات
سلمنا لكن يجب اضمار الجميع لانه يحتمل وجود الخط العدمي ولعدم اولوية البعض فاما ان لا يضمر شيء
البتة وهو باطل بالاجماع او يضمر الجميع وهو المراد لانا نقول انما يستلزم اللفظ نفي جميع الاحكام لو سقط
نفي حقيقة الخطا فاذا لم يكن منفيا لم يكن مستلزما لنفي الجميع والاصل في الكلام الحقيقة وفيه
نظر لتعذر الحقيقة هنا فيحمل على اقرب مجاز اليها وهو الجميع والتحقيق رجوع هذا الى التعارض بين
المجاز والاضمار والعرف طار وليس المراد بقولنا ليس للبلد سلطان نفي الجميع والا لم يكن موجودا ولا
عالما ولا قادرا ونفي الجميع وان كان اقرب الى الحقيقة لكنه يوجب تكثير مخالفة الدليل المقتضي

للاحكام وهو وجود الخطا والنسيان وعدم الاولويه انما يلزم لو اضمرنا واحدا معينا ولسنا نقول
به بل نضمر واحدا لا بعينه والتعيين من الشارع لا يقال يلزم الاجمال وهو على خلاف الاصل لانا
نقول واضمار الكل يستلزم زيادة الاضمار وتكثير مخالفه الدليل على ما تقدم وكل منهما على خلاف
الاصل ثم اصولنا ان كانت راجحه على ما ذكروه لزم العمل بها وان كانت مساويه فهو كاف
في هذا المقام في نفي زياده الاضمار وبما تقدير ان وما ذكروه يمكن التمسك به لو كان راجحا وما
تم التمسك به على تقديرنا رجح مما لا يتم التمسك به الا على تقدير واحد وايضا الاجمال انما يلزم لو لم
يظهر اولو تر اضمار البعض ونحن نمنع ذلك فان اكثر ما يجب اضمار شي فيه يعرف من جهة العاده
ماهو المضمر فلا اجمال البحث السابع في الفعل المتعدي ان الفعل المتعدي مثل والله لا اكل
وان اكلت فانت حر لا بد له من مفعول وقد اختلفوا فذهب الاشاعرة والاماميه الى تعلقه
بمفعول عام يعم جميع الماكولات وبه قال ابو يوسف وقال ابو حنيفه انه لا يعم الجميع وتظهر
الفايده في انه لو نوى ماكولا معينا قبل عند الاشاعرة والاماميه حتى انه لا يحنث باكل غيره لان
اللفظ عام فقبل التخصيص بعض مدلولاته وقال ابو حنيفه لا يقبل التخصيص من توابع العموم ولا
عموم هنا حجه القايلين بالتعميم اما في النفي كما في والله لا اكلت ان الفعل فيه لا بد له من مفعول
وتعدى اليه بصيغته ووضعه فاذا قال لا اكلت فقد نفى حقيقه الاكل من حيث هو اكل و
يلزم منه نفيه بالنسبه الى كل ماكول والا لم يكن نافيا لحقيقه الاكل من حيث هو اكل وهو خلاف
دلاله لفظه واذا ثبت دلاله لفظه على نفي حقيقه الاكل بالنسبه الى كل ماكول فقد ثبت عموم
لفظه بالنسبه الى كل ماكول وكان قابلا للتخصيص واما في طرف الاثبات وهو ان اكلت فانت
حر فلان وقوع الاكل المطلق يستدعي ماكولا مطلقا لكونه متعديا اليه والمطلق ما كان شايعا
في جنس المقيدات الداخله تحته وكان صالحا لتفسيره وتقييده باي واحد منها كان ولهذا
لو قال الشارع اعتق رقبه صح تقييدها بالمومنه ولولا دلاله المطلق على المقيد دلاله ما لما صح
تفسيره به وايضا اجمعنا على انه لو قال ان اكلت اكلا صحت نيه التخصيص وكذا لو قال ان اكلت

الكل

اكلا صحت نيه التخصيص وكذا لو قال ان اكلت لان الفعل مشتق من المصدر والمصدر موجود
فيه لا يقال على الاول ان حقيقه الاكل لا تتم نفيا ولا اثباتا الا بالنسبه الى المكان والزمان ومع ذلك
فلو نوى بلفظه مكانا معينا او زمانا معينا لم يقبل وعلى الثاني ان المصدر هو الماهيه وهي لا تقبل التخصيص
واما قوله اكلا فليس في الحقيقه مصدرا لانه يفيد اكلا واحدا منكرا والمصدر ماهيه الاكل و
يفيد التنكير والوحده خارجان عن الماهيه وكونه منكرا ليس وصفا قائما به بل معناه ان
القايل ما عينه والذي يكون معينا في نفسه لكن المتكلم ما عينه قابل للتعيين فقد نوى
ما يحتمله الملفوظ لانا نجيب عن الاول بالمنع من عدم قبول التخصيص في الطرفين وبالفرق
فان الفعل غير متعد اليهما بل هما من ضروراته فلم يكن اللفظ دالا عليه بالوضع فلذلك
لم يقبل التخصيص لفظه به لان التخصيص هو حمل اللفظ على بعض مدلولاته لا غير بخلاف الماكول
وفيه نظر لان الد اعم من الالتزاميه وغيرها والجميع قابل للتخصيص وعن الثاني
بان المحلوف عليه ليس هو المفهوم من الاكل الكلي الذي لا وجود له الا في الاذهان والا لما
يحنث بالاكل الخاص اذ هو غير المحلوف عليه فلم يبق المراد الا اكلا مقيدا من جمله الاكلات
المقيده التي يمكن وقوعها في الاعيان اي واحد منها كان واذا كان لفظه لا اشعار له بتعيين
المقيد صح تفسيره به حجه القايلين بعدم التعميم ان نيه التخصيص لو صحت لصحت اما
في الملفوظ او في غيره والقسمان باطلان فبطلت تلك النيه اما بطلان الملفوظ فلانه
هو الاكل وهو ماهيه واحده لانه مشترك بين اكل هذا الطعام واكل ذلك الطعام و
ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فماهيه الاكل من حيث هي هي مغايره لقيد هذا او ذاك
وغير مستلزمه لها والمذكور انما هو الماهيه وهي لا تقبل العدد فلا يقبل التخصيص نعم الماهيه
اذا اقترنت بهذا او ذلك وما عداهما من العوارض الخارجيه تعددت فقبلت التخصيص
لكنها قبل تلك العوارض لا تكون متعدده فلا تحتمل التخصيص لكن تلك الزوايد غير ملفوظ
فالمجموع الحاصل منها ومن تلك الماهيه غير ملفوظ واما الثاني وهو ان يكون التخصيص في

غير الملفوظ فانه وان كان جايزا عقلا الا ان الدليل العقلي منع منه لان اضافة ماهية
الاكل الى ماكول معين تارة والى غيره اخرى اضافات عارضة بحسب اختلاف المفعول او اضافتها
الى هذه القوم ودار والى هذا المكان وذلك اضافات عارضة بحسب اختلاف المفعول فيه
ثم الاجماع على عدم قبول التخصيص في المكان والزمان وكذا في المفعول به بجامع رعاية الاحكام
وتعظيم ويا بعدهم يعرف الجواب على المعدين **البحث الثامن** في ترك الاستفصال
اعلم ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يقوم مقام العموم في المقال كقوله
ع لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا منهن وفارق سايرهن ولم يسال عن كيفية
العقد عليهن هل وقع دفعة او مترتبا وكان اطلاق القول دالا على عدم الفرق بين الترتيب
في العقود وبين حصولها دفعة والاقرب التفصيل فنقول ان علم او ظن انه عليه السلم لم يعلم
خصوص الحال وجب القول بالعموم والا لبين ع الفرق وان لم يعلم ذلك ثم الحكم بالعموم لاحتمال
انه ع عرف خصوصية الواقعة فترك الاستفصال بناء على معرفته ع **البحث التاسع** في العطف على
العطف على العام لا يقتضي العموم لان مقتضاه الجمع مطلقا وذلك جاير بين الخاص والعام وقال
الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن وهذا عام ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهو خاص وفيه
نظر فان الكناية هنا عايدة الى المطلقات المذكورة اولا وانما يتحقق حكم المعطوف في الرجعيات فيكون
المعطوف عليه هو الرجعيات ايضا على ان المانع ان يمنع كون ذلك عطفا على المطلقات لاحتمال
كونه عطف جملة على اخرى فليطلب غير هذا المثال **البحث العاشر** في الخطاب الشفاهي اختلف
الناس في ذلك نحو قوله يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا هل هو خطاب للموجودين في عصره ع
او هو عام لهم ولمن بعدهم فذهبت المعتزلة واكثر الاشاعرة والحنفية الى انه مختص بالموجودين في
عصره ع ولا يثبت حكمه في حق الموجودين بعده الا بدليل اخر وذهبت الحنابلة وجماعة من الفقهاء الى
ان ذلك الخطاب يتناول من بعدهم حجة الاوايل وجهان ا الذين سيوجدون لم يكونوا موجودين في
ذلك الوقت ومن لم يكونوا موجودين في ذلك الوقت لم يكن انسانا ولا مؤمنا فلا يتناوله خطاب المؤمنين

المجنون

١٤٠

المجنون والصبي اقرب الى الخطاب لوجودهما واتصافهما بالانسانية واصل الفهم وقبولهما للتاديب
بالضرب وغيره مع ان المخاطب لهما سفيه فكيف المعدوم الذي هو عما ذكرناه ابعد حجة
الاخرين وجوه ا قوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله ع حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
ب لو لم يكن خطابه ع متناولا لنا لم يكن رسولا الينا والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله
ج اجماع الصحابة ومن بعدهم من التابعين وغيرهم فانهم يعتمدون على الاحتجاج في المسايل الشرعية
على من وجد بعد النبي ع بالايات والاخبار المنقولة عنه ع ولولا عموم تلك الدلايل اللفظية
لمن وجد بعد ذلك لم يكن التمسك بها صحيحا والاجماع لا ينعقد على الخطا د كان ع اذا اراد
تخصيص احد لم نص عليه وبينه لقوله ع لابي بردة تجزي عنك ولا تجزي عن احد بعدك وخص
عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير وحيث لم يبين التخصيص علم العموم والفرق الاول حكموا في حقنا بحكم
ع وبالايات الواردة في حق من شافهه ع بالخطاب للعلم الضروري بذلك من دين محمد ع ثم
اجابوا عن ا بان الناس والجماعة والاسود والاحمر انما يتناول الموجودين في ذلك الزمان
فيختص بالحاضرين ويدخل تحت صورة النزاع فلا يجوز التمسك به فيه وايضا النصوص
الدالة على كونه ع مبعوثا الى الناس كافة انما يلزم لو توقف مفهوم الرسالة والى البعثة الى كل
الناس على المخاطبة للكل بالاحكام الشرعية شفاها وليس كذلك بل ذلك يتحقق بتعريف البعض
بالمشافهة وتعريف الاخرين بنصب الدلايل والامارات واجتهاد المجتهد باستخراج احكام
بعض الوقايع من بعض لكثرة الاحكام الشرعية وعدم النص على كل واحد منها عينا وكثرة
الوقايع ولا يلزم من ذلك ان لا يكون النبي ع رسولا ولا مبلغا بالنسبة الى الاحكام التي لم
تثبت بالنصوص من خطابه وكذا في الاحكام التي لم تثبت بالخطاب شفاها الا بالدلالة
التي يمكن الاحتجاج بها في الاحكام الشرعية على من وجد بعد النبي ع غير الخطاب انما يعلم كونها
حجة بالدلايل الخطابية فاذا كان الخطاب الموجود في زمن النبي ع لا يتناول من بعده فقد تعذر
الاحتجاج به عليه لانا نقول يمكن معرفة كونها حجة بالنقل عن النبي ع انه حكم بكونها حجة على من بعده

اوبالاجماع المنقول عن الصحابه وغيرهم على ذلك وهو الجواب عن ب وعن ج ان الاجماع على انا
مكلفون بمثل ما كلفوا به اما على انا مخاطبون بذلك الخطاب فممنوع وذلك لان الله تعم عرفنا انا مكلفون
حال وجودنا بمثل تكليف من عاصر النبي عم لان الخطاب للمعدوم ممتنع بالضروره فيجب اعتقاد استناد
اهل الاجماع بالنصوص من جهه معقولها لامن جهه الفاظها جمعا بين الادله وعن د ان التخصيص لمانع
قطع الالحاق [illegible] في روايه الراوي ويشتمل على مسائل قول الصحابي نهى رسول الله صم
عن بيع الغرر لا يفيد العموم في كل غرر وكذا قضى عم بالشفعه للجار لا يقتضي تعميم كل جار وعليه
اكثر الاصوليين خلافا للشذوذ لنا انه حكايه والحجه في المحكي لا الحكايه ولعل الراوي راى النبي عم
قد نهى عن فعل خاص لاعموم له فيه غرر وكذا قضى لجار مخصوص بالشفعه كما تقوله الامامية من
ثبوتها للجار مع الشركه في الطريق او النهر فنقل صيغه العموم لظنه عموم الحكم ويحتمل انه سمع صيغة
ظنها عامه وليست وبالجمله فالاحتمال قائم وحينئذ لا قطع بالعموم بل ولا ظن والاحتجاج انما هو في المحكي
لا الحكايه ويمكن ان يقال ان كان الراوي من اهل العلم بمفهومات الالفاظ فالظاهر العموم لانه لم ينقل
صيغه العموم الا وقد سمع صيغه تدل عليه والا كان طاعنا في معرفته او عدالته ادتما نقيضا ت
المنع من ايقاع الناس في ورطه الالتباس وذلك يثمر الظن بالعموم فيكون حجه لوجوب العمل بظنيات
الادله النقليه كمعلوماتها اما قوله عم قضيت بالشفعه للجار وقول الراوي انه عم قضى بالشفعه
للجار فان الاحتمال وان كان قائما الا ان جانب العموم اقوى ب قول الراوي انه عم كان يجمع بين الصلوتين
في السفر لا يقتضي التكرار في العرف فانه لا يقال كان فلان يتهجد بالليل اذا تهجد مره واحده وكذا لو
قيل كان فلان يكرم الضيف فانه يفيد التكرار وقيل لا يفيد لان لفظه كان لا يفيد الا تقدم الفعل
فاما التكرار فلا ج قيل قول الراوي صلى رسول الله صم بعد الشفق محمول على انه صلى بعد الشفقين اعني
الحمره والبياض وهذا انما يصح لو قلنا ان المشترك يراد به كل معنييه وكذا الراوي قال انه صلى بعد
الشفقين وقد بينا انه انما يراد المجموع على سبيل المجاز لكن المجاز خلاف الاصل لا يصار اليه الا
بالدليل وحينئذ احتمل ان يكون قد صلى بعد الحمره وان يكون قد صلى بعد البياض ولا يمكن حمل ذلك على وقوع

الصلوه بعدهما د الفعل وان انقسم الى اقسام وجهات فالواقع منه لا يقع الا على وجه واحد
منها فلا يكون عاما لجميعها بحيث يحمل وقوعه على جميع جهاته وذلك كما روى انه عم صلى داخل الكعبه
فان الصلوه الواقعه احتمل ان يكون فرضا وان يكون نفلا ولا يمكن وقوعها وجهي الفرض والنفل معا
وحينئذ لا يمكن الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل داخله الكعبه اذ لا عموم للفعل و
لا يمكن تعيين احدهما الا بدليل وكذا قول الراوي انه عم كان يجمع بين الصلوتين في السفر فانه
يحتمل وقوع ذلك في وقت الاولى ويحتمل وقوعه في وقت الثانيه وليس في نفس وقوع الفعل ما يدل
على وقوعه فيهما بل في احدهما والتعيين مفتقر الى الدليل واما وقوع ذلك منه عم متكررا على وجه
يعم سفرا وغيره والبحث فيه قد تقدم وقد ظهر من هذا ان فعله عم سواء كان واجبا او مباحا
لا عموم له بالقياس الى غيره الا ان يدل دليل من خارج على التاسي لاتفاق الاجماع على وجوب الغسل من
التقاء الختانين والمستند قول عائشه فعلته انا ورسول الله صم فاغتسلنا ولانه عم كان اذا سئل عن حكم
اجاب بما يخصه واحال معرفه ذلك على فعل نفسه كما سألته ام سلمه عن الاغتسال فقال اما انا فافيض
الماء على راسي وسئل عن قبله الصائم قال انا افعل ذلك ولولا عموميه الفعل لما كان كذلك لانا نقول
قد ثبت عموم التاسي به عم ولا بحث فيه ولان قول عائشه فعلته انا ورسول الله يشعر بعموميه الحكم
في حقها فيكون عاما في حق الكل وجوابه عم بفعله عقيب السوال يشعر بالعموميه والا لزم تاخير
البيان عن وقت الحاجه وهو محال البحث الثاني عشر في المفهوم قال الغزالي المفهوم على راي من يقول به لا
عموم له لان العموم لفظ متشابه دلالته بالاضافه الى مسمياته والتمسك بالمفهوم والفحوى
لا يتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمه الغنم زكوه فنفي الزكوه عن المعلوفه ليس بلفظ حتى
يكون عاما او خاصا وقوله ولا تقل لهما اف دل على تحريم الضرب لا بلفظه المنطوق حتى
يتمسك بعمومه والعموم من عوارض الالفاظ لا المعاني والافعال وقيل عليه ان كنت لا تسميه
عموما لانك لا تطلق لفظ العام الا على الالفاظ فالنزاع لفظي وان كنت لا تسميه عموما لانه
لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه فباطل لان البحث عن المفهوم هل له عموم فرع كونه حجه

لزم الحكم نفي الحكم عما عداه اذ لو ثبت في غير المذكور اسقطت فايدة التخصيص بالذكر والمحققون ان النزاع
هنا لفظي لان مفهومي المخالفة والموافقة عام فيما سوى المنطوق بلا خلاف والعموم المراد ان العموم لم يثبت
بالمنطوق ولا خلاف فيه فاذن النزاع هنا غير محقق البحث الثالث في الجمع المضاف قال الاكثر ان
قوله نعم خذ من اموالهم صدقة يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال والاقرب المنع لنا انه يصدق واحدة
يصدق انه اخذ منها صدقة فيحصل الامتثال ولانه لو كان كذلك لوجب ان ياخذ من كل دينار وهو باطل قالوا
احتجوا بان المعنى خذ من كل مال فيجب العموم والجواب المنع فان كلا للتفصيل وهذا فرق بين قولهم للرجال عندي
درهم وبين لكل رجل عندي درهم والاصل في ذلك ان هذه الاضافة تقتضي توزيع الجمع على الجمع فلا يجب التعميم
في كل فرد من افراد المضاف اليه الباب الثاني في الخصوص وفيه مباحث الاول في تعريفه قيل الخاص
هو كل ما ليس بعام ويدخل فيه الالفاظ المهملة ولان العام والخاص متضادان فتعريف احدهما بالاخر دور
وان جعلا ضدين لم يكن تعريف احدهما بالاخر اولى من العكس ولان الخاص من الامور الاضافية فالانسان
خاص بالنسبة الى الحيوان ومع ذلك فهو عام الا ان يعني بالخاص الجزئي الحقيقي وان قيل انه ليس بعام من
جهة ما هو خاص دار والمحققون ان نقول الخاص قد يكون مطلقا لا بالقياس الى غيره وهو الجزئي الحقيقي
وقد يكون اضافيا بالقياس الى ما هو عام ويقال بازائه وهو اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله
لفظ اخر من جهة واحدة كالانسان فانه خاص ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس لفظ الحيوان من جهة
واحدة واما التخصيص فقال ابو الحسين انه اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه قيل انه لا يمكن حمله على ظاهره
على كل مذهب اما مذهب ارباب الخصوص فان الخطاب عندهم يدل على اقل ما يحتمله اللفظ فلا يتصور اخراج
شيء منه واما مذهب ارباب الاشتراك فلان العمل بالمشترك في بعض محامله لا يكون اخراجا لبعض ما تناوله
الخطاب عنه بل غايته استعمال اللفظ في بعض محامله دون البعض واما مذهب الوقف فلان اللفظ عندهم
موقوف لا يعلم كونه للخصوص او للعموم وهو صالح للاستعمال في كل واحد منهما فان قام الدليل على انه اريد به
العموم وجب حمله عليه وامتنع اخراج شيء منه وان قام الدليل على انه للخصوص فلم يكن دالا على العموم ولا
متناولا له فلا يتحقق بالحمل على الخاص اخراج بعض ما تناوله اللفظ على بعض محامله الصالحة لها واما مذهب

العموم

العموم فغايته ان اللفظ حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص فان لم يقم دليل على مخالفة الحقيقة
وجب اجراء اللفظ على جميع محامله من غير اخراج شيء منها وان قام على مخالفتها وامتناع العمل بالاستغراق
وجب صرفه الى محمله المجازي وهو الخصوص وعند حمل اللفظ على المجاز لا يكون اللفظ متناولا
للحقيقة وهي الاستغراق فلا يتحقق اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه لان عند كونه مستعملا
في معناه المجازي لا يكون مستعملا في الحقيقة فاطلاق القول بتخصيص العام او ان هذا عام مخصوص
لا يكون حقيقة وانما يناسب قول ارباب العموم لان التخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع
للعموم والخصوص انما هو الخصوص والمعرف لذلك اي شيء كان يسمى مخصصا واللفظ المصروف
عن جهة العموم الى الخصوص مخصصا وفيه نظر فان الاخراج كما يكون عن الدخول بالفعل كذا
يكون عن الدخول بالصلاحية والقائلون بالخصوص وان كان اللفظ انما يفيد قطعا اقل
مراتبه الا انه صالح للعموم وكذا عند القائلين بالاشتراك وبالوقف فيتحقق الاخراج حقيقة
لصلاحية دخول المخرج بالتخصيص تحت اللفظ واما القائلون بالعموم فالاخراج عندهم
ظاهر اذ اللفظ موضوع للعموم ولولا المخصص لدخل المخصوص في التناول قطعا او ظاهرا لكن
وجوده منع من الدخول ولا نعني بالاخراج سوى ذلك وقولنا العام مخصوص معناه ان المتكلم استعمل
العام في بعض ما وضع له وعند الواقفية انه اراد به بعض ما يصلح له ذلك اللفظ دون البعض و
اما المخصص للعموم فيقال على سبيل الحقيقة على شيء واحد هو ارادة المتكلم لانها هي المؤثرة
في ايقاع ذلك الكلام لافادة البعض فان الخطاب اذا صلح للعموم والخصوص صرف الى احدهما
بالارادة واما بالمجاز فيقال على من اقام الدلالة على كونه مخصوصا في ذاته وعلى من اعتقد ذلك و
ان كان ذلك الاعتقاد باطلا وعلى اللفظ الدال عليه ويقال ان فلانا خص العموم بمعنى انه علم من
حاله ذلك بالدليل ويقال خصه بمعنى وصفه البحث الثاني في الفرق بين التخصيص والنسخ
قالت المعتزلة الفرق بينهما باعتبار تراخي الوقت وعدمه فان النسخ يجب فيه التراخي دون التخصيص
واعلم ان النسخ في الحقيقة راجع الى نوع تخصيص لانه رفع الحكم بعد ثبوته في زمان اخر فكان تخصيصا

للحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون الفرق بينهما فرق ما بين العام والخاص وقد ذهب قوم الى
ان التخصيص ليس جنسا للنسخ واعتبروا في التخصيص امورا لفظية اخرجوه بها عن كونه جنسا
وهي سبعة ا التخصيص انما يكون فيما يتناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد
وان لم يتناوله اللفظ ب يصح نسخ شريعة باخرى ولا يكون ذلك في التخصيص ج النسخ رفع
حكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك د النسخ يجب فيه التراخي دون التخصيص فانه قد يجب فيه
المقارنة ه التخصيص قد يقع بخبر الواحد بخلاف النسخ و التخصيص انما يكون في جملة والنسخ
يدخل على المعين الواحد ز النسخ قد يكون لفعل بفعل بخلاف التخصيص واما الفرق بين التخصيص
والاستثناء فرق ما بين الخاص والعام ايضا وقيل ان الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظ الواحد
الدال على شيء واحد والتخصيص ليس كذلك ولان التخصيص يثبت بقراين الحال كقوله رايت الناس
يفهم بالقرينة رؤية الجميع والاستثناء لا يحصل بالقرينة ولان التخصيص يجوز تاخيره لفظا ولا يجوز
تاخير الاستثناء والوجه ما قلناه من ان التخصيص جنس للنسخ والاستثناء البحث الثالث فيما يجوز تخصيصه
قد عرفت فيما سلف ان التخصيص هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب فلا بد وان يكون ذلك الخطاب
فيه عموم وشمول اما بلفظه او بالاضافة فان ما لا عموم فيه البتة بوجه ما لا يصح فيه التخصيص اذ لا
يعقل له بعض يخرج عنه كقوله ع لا تبرده تحرك ولا تجزي احدا بعدك لا يعقل التخصيص في الحكم
الاول بعدم تعدده بالنسبة الى الشخص المعمول الا بالنسبة الى متعلقات الفعل من الظرف وغيره و
يقبل في الثاني واذا عرفت هذا فالذي يتناول اكثر من واحد اما ان يكون عمومه من جهة اللفظ و
يصح تطرق التخصيص اليه او من جهة المعنى وهو ثلثه ا العلة الشرعية وفي تخصيصها خلاف ب
مفهوم الموافقة كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب ويقبل التخصيص اذا لم يعد بالنقض
على الملفوظ كتقييد الام اذا تحرت ومثل الوالد اذا ارتدا ما لو عاد بالنقض اليه فانه لا يجوز ج مفهوم
المخالفة ويقبل التخصيص مطلقا فانه يفيد انتفاء الحكم في المسكوت عنه ويجوز قيام دلالة على ثبوته
في بعض افراده اذا ثبت هذا فلا فرق بين الامر والخبر اذا اشتملا على شمول وعموم في جواز تخصيصهما و

اطلاق

اطلاق اللفظ العام دفعا لارادة الخاص وقد حكي ان قوما منعوا من ذلك في الامر والخبر معا و
المحققون على جوازه فيهما اما الخبر فلان المقتضي لقبول التخصيص موجود فيه والمانع لا يصلح
للمانعية فوجب القول بجوازه اما الاول فلان قبول التخصيص انما هو من جهة العموم والشمول و
جواز ارادة الخاص من العام على سبيل المجاز واما الثاني فلان التجوز غير ممتنع في ذاته والا لزم
من فرضه محال ولا من حيث الوضع فانه يصح ان يقول اللغوي جاني كل الناس وان تخلف بعضهم و
لا بالنظر الى الداعي والاصل عدم كل مانع سوى ذلك وايضا الوقوع دال على جوازه وقد ثبت
لقوله تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير وليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها وقوله
تدمر كل شيء واوتيت من كل شيء الى غير ذلك من الايات احتجوا بانه يوهم الكذب فانه اذا اراد
بالعام بعضه في الخبر لزم ذلك لما فيه من مخالفة المخبر الخبر ولو كان جواز حمله على التخصيص
مانعا من كونه كذبا لم يوجد كذب البتة والجواب لا كذب مع قيام دليل التخصيص واما الامر
فلما تقدم ولقوله تعالى اقتلوا المشركين مع خروج اهل الذمة عنه وكذا قوله والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا مع عدم قطع كل سارق وعدم جلد كل زان و
غيرهما من الايات احتج المخالف بانه يوهم البدا او الجواب لا بدا مع قيام المخصص وقد بينا انه
يجوز ان يخاطب بالمجاز كما يخاطب بالحقيقة وفي القران ضروب كثيرة من المجاز واكثر عمومات
القران قد اريد بها الخصوص حتى قيل انه لم يرد عام الا وهو مخصص الا في قوله تعالى وهو بكل شيء
عليم ولما ثبت انه تعالى حكيم وجب ان يكون في الخطاب بالمجاز وجه مصلحة زايدة على وجهها في
الخطاب بالحقيقة ويمكن ان يكون الوجه في ذلك التعريض لزيادة الثواب لاشتمال النظر في
ذلك والفكر على زيادة مشقة فيستحق به زيادة الثواب كما نقوله في حسن الخطاب بالمتشابه ويجوز
ان يعلم انه يؤمن عند ذلك ويطيع ولولاه لم يطع وقد ظن بعض الناس جواز التساوي في الحقيقة
والمجاز عند الحكيم في جميع الوجوه ويكون مخيرا في الخطاب بايهما شاء وليس بصحيح لان العدول عن
الحقيقة التي هي الاصل الى المجاز لا بد له من غرض زايد ولكونه افصح وابلغ واوجز البحث الرابع في غاية

التخصيص اتفق الناس كافة على جواز انتهاء التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازاة الى الواحد واختلفوا
في ما عداها فحكي عن ابي بكر القفال انه لا يجوز تخصيص الجمع المعرف بحيث لا يبقى الا اقل من الثلثة
ومنهم من جوز انتهاء التخصيص في جميع الفاظ العموم الى الواحد وقال ابو الحسين البصري ان
نهاية التخصيص في جميع الفاظ العموم جمع تقرب من مدلول اللفظ وان لم يكن محدودا الا ان يستعمل
في الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا ان اهل اللغة يستقبحون قول الرجل اكلت كل الرمان
من البيت ويكون فيه الف رمانة وقد اكل واحدة او ثلثة ولا كذا لو حمل على الكثرة القريبة من
مدلول اللفظ اعترض بانه انما يكون مستقبحا اذا لم يكن مريدا للواحد من جنس ذلك العدد الذي
هو مدلول اللفظ ولم يقترن به قرينة اما اذا اراد الواحد مع قرينة فلا للنص والاطلاق اما النص فقوله
ثم الذين قال لهم الناس قد جمعوا لكم واراد بالناس القائلين نعيم بن مسعود الاشجعي واما الاطلاق فلصحة
قول القائل اكلت اللحم والمراد به واحد من جنس مدلولات العام وفيه نظر وان الاول اريد به التعظيم و
اللحم ليس للعموم فصح ارادة الواحد منه لكون المراد الجنس احتج الاخرون بوجوه ا استعمال العام في غير
الاستغراق على سبيل المجاز وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام
الى ان ينتهي الى الواحد ب قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والمراد به نفسه وحده ج
قال عمر لسعد بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع مع الف فارس فقد انفذت اليك بالفي
فارس اطلق اسم الالف الاخرى واراد بها القعقاع د لو امتنع الانتهاء في التخصيص الى الواحد لكان
اما لان الخطاب صار مجازا او لعدم استعماله في حقيقته ولو كان احدهما مانعا لزم امتناع
تخصيص العام مطلقا لانه يكون مجازا في الباقي وغير حقيقة فيه وهو باطل بالاجماع ه وقد عرف
الخلاف في ان اقل الجمع اثنان او ثلثة فيحمل العام بعد التخصيص عليه و لو قال اكرم الناس الا
الجهال جاز ولو لم يبق الا الواحد والجواب عن ا المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجمع
من الاقل وعن ب انه غير محل النزاع لان الاية خرجت مخرج التعظيم وليس هناك تخصيص و
عن د انه غير محل النزاع لان الاية خرجت مخرج التعظيم وليس هناك تخصيص وعن ه ان

عمر قصد قيام الواحد مقام الالف وليس تخصيص وعن ج بالمنع من الحصر بل المانع عدم
استعماله لغة وعن ه ان الجمع ليس بعام وعن و مع حسنه على ان بعضهم جوز الانتهاء
الى الواحد في الاستثناء والبدل والى اثنين في الصفة وفي المحصور القليل البحث الثامن العام
المخصوص هل هو مجاز ام لا اختلف الناس في ذلك فقال قوم من الفقهاء انه لا يصير مجازا
كيف كان المخصص وهو قول الحنابلة وجماعة من الاشاعرة وقال الجبائيان انه يصير مجازا كيف
كان المخصص وهو مذهب جماعة من الاشاعرة واليه مال الغزالي وكثير من المعتزلة وجماعة من
الحنفية كعيسى بن ابان وغيره وقال الاخرون انه يكون مجازا في حال دون حال واختلفوا
في تفصيل تلك الحال فقال بعضهم ان خص بدليل عقلي كان مجازا وقال الاخرون انه يكون مجازا
الا ان خص بلفظ متصل وقال القاضي ابو بكر انه يكون مجازا الا ان يكون المخصص شرطا او
استثناء وقال الاخرون انه يكون مجازا الا ان خص بلفظ متصل وقال القاضي ابو بكر انه يكون
مجازا الا ان يكون المخصص شرطا او استثناء وقال قاضي القضاة انه يكون المخصص شرطا او صفة
وقال جماعة من الحنفية ان كان الباقي جمعا فهو حقيقة والا المجاز واليه ذهب ابو بكر الرازي
وقال الجويني انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وقال ابو الحسين البصري القرينة المخصصة
ان استقلت بنفسها صار مجازا سواء كانت عقلية كالدلالة الدالة على ان غير القادر ليس مرادا
من الخطاب كالعبادات او لفظية كجواز يقول المتكلم اردت بالعام البعض الفلاني وان كانت
غير مستقلة فهو حقيقة سواء كانت صفة او شرطا او استثناء والاقرب انه يصير مجازا
مطلقا لنا ان اللفظ وضع للعموم ولم يرد فيكون اطلاقه على ما اريد منه مجازا اما المقدمة الاولى
فالخلاف فيها مع المانعين من العموم وقد سبق برهانه ولانا نبحث على تقديره واما الثانية فلان
التقدير انه مخصوص وقد بينا ان التخصيص هو اخراج بعض ما تناوله اللفظ عن الارادة واما
الثالثة فظاهر ايضا لما عرفت من ان المجاز هو استعمال اللفظ فيما لم يوضع له ولان اللفظ اذا
كان حقيقة في الاستغراق فصرفه الى البعض بالقرينة كيف ما كانت القرينة اما ان يكون لدلالة

من الاول الاستراك الاشراك بينه وبين الاستغراق ضرورة اختلاف معنيهما بالكلية و
الجزئية وعدم اشتراكهما في معنى جامع يكون مدلولا للفظ والمشترك لا يكون ظاهرا بلفظه في
بعض مدلولاته دون البعض وهو خلاف مذهب القائلين بالعموم لا يقال جاز ان يكون حقيقة
فيهما باعتبار امر مشترك هو الجنسية فينتفي الاشتراك والمجاز ويدل على كونه حقيقة في الكل
ان اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص وخروج غيره عن عموم اللفظ لا يؤثر فيه
سلمنا لكن يجوز كون اللفظ المجرد حقيقة في الاستغراق ومع القرينة حقيقة في البعض لانا
نقول الكل والبعض وان اتحدا في الجنسية الا ان اللفظ العام حقيقة في كل من حيث هو كل
لا في مطلق الجنس ولهذا تعذر حمله على البعض الا بقرينة باجماع القائلين بالعموم والا
لشمل ثانيا الباقي ويمنع كون اللفظ حقيقة في الباقي قبل التخصيص نعم قد كان حقيقة في
الجميع الذي هو احد افراده فلا يلزم كونه حقيقة فيه لا مع الاجتماع ولا حال الانفراد فان
العشرة حقيقة في مجموع احادها لا في الخمسة سواء ضمت الى مثلها او انفردت ثم ينتقض بالواحد
فان اللفظ قد كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص وبعد التخصيص هو مجاز فيه اجماعا وتجويز
كون اللفظ حقيقة في البعض مع القرينة يرفع المجاز اجمع فان كل مجاز يمكن ان يقال انه مع القرينة
حقيقة في مدلوله ولانه لو كان كما ذكروه لكان استعمال ذلك اللفظ في الاستغراق مع ارادة
القرينة المخصصة له بالبعض استعمالا له في غير الحقيقة وصار قائله عن الحقيقة وهو
خلاف اجماع القائلين بالعموم احتج ابو الحسين على كونه مجازا ان خصص بقرينة مستقلة بان
اللفظ وضع لغة في الاستغراق فاستعماله في البعض استعمال له في غير المسمى بقرينة مخصصة و
هو عين المجاز وعن كونه حقيقة مع المتصل بانه اذا قال جاء بنو تميم الطوال او اكرم بني تميم ان دخلوا
والا او لا فلفظ العموم حال انضمام الشرط او الصفة او الاستثناء لا يفيد البعض والا لم يبق سوى
بقية الشرط او الصفة او الاستثناء او لم يعد التعلق يستحيل ان يقال انه مجاز في افادة البعض بل
المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الشرط او الصفة او الاستثناء دليل على ذلك البعض وافادة

ذلك المجموع لذلك البعض حقيقة والجواب اقتران اللفظ بالمتصل لا يخرجه عن حقيقته
وصورته والا لكان كل مقترن بشيء خارجا عن حقيقته فيلزم نفي الاقتران ايضا واذا كان
باقيا على حقيقته فمعناه لا يكون مختلفا بل يصير مصروفا عن معناه باعتبار ذلك المقترن
وهو المخصص بعينه قوله اللفظ مع الاقتران لا يفيد البعض والا لم يبق بعد القرينة شيء قلنا
ممنوع فان القرينة هي التي صرفت اللفظ عن افادته للمجموع الى افادته للبعض كما في كل مجاز
فان ذلك لو كان معتبرا لكان للقائل ان يقول اللفظ الحقيقي لا يراد به معناه المجازي حال
انضمامه الى القرينة والا لم يبق بعد القرينة شيء بل معناه الحقيقي وانما يفيد المجازي باعتبار
القرينة وذلك لا يخرجه عن كونه مجازا لا يقال الشرط والصفة والاستثناء غير مستقل فلا
يخرج اللفظ عن حقيقته كقولنا مسلم فانه يدل على معنى فاذا قال المسلم او مسلمون افاد
بانضمام الالف واللام او الواو والنون معنى غير الاول ولم يصر باعتبار هذه الزيادة مجازا
وكذا الشرط والصفة والاستثناء مع عدم الاستقلال لانا نقول الالف واللام والواو
والنون زيادات افادت زيادات في المعاني من غير تغيير للوضع الاول فلا يقال انه صار مجازا
بخلاف صورة النزاع احتج الحنابلة بان التناول باق وكان حقيقة وايضا فانه يسبق الى
الفهم وهو دليل الحقيقة والجواب ما تقدم من انه كان حقيقة فيه مع غيره والسبق الى الفهم بقرينة
وهو دليل المجاز احتج الرازي بانه اذا بقي غير منحصر كان معنى العموم باقيا والجواب انه كان للجميع
احتج الجويني بان العام كتكرير الاحاد وانما اختصر فاذا خرج بعضها بقي الباقي حقيقة والجواب
بالمنع فان العام ظاهر في الجمع فاذا خص خرج قطعا والمتكرر نص واحتج القاضي ابو بكر و
القاضي عبد الجبار بمثل ما احتج به ابو الحسين من ان ما لا يستقل لو اوجب تجوزا في نحو قولك
الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا لكان نحو مسلمين للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او
للعهد مجازا ونحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا الا ان الصفة عند ابي بكر كانها مستقلة و
الاستثناء عند عبد الجبار ليس بتخصيص والجواب ما تقدم وايضا فان الواو في مسلمون كالف ضارب

وواو مضروب والواو في المسلم وان كان كلمة حرفا او اسما فالمجموع الدال والالف موضوعة للالف
وكذا الخمسون للخمسين والا للرفع ومعرفة الباقي حصلت بالحساب تذنيب اذا قال الله تعم اقتلوا
المشركين وقال النبي ع في الحال الا زيدا فهذا مخصص بدليل منفصل فيه احتمال ينشا من تعاير المتكلم
ومن كونه ع انما ينطق بالوحي فكان الخطاب منه تعم في الحقيقة البحث السادس في جواز التمسك
بالعام المخصوص · اختلف الناس في ذلك فمنع عيسى ابن ابان وابو ثور من التمسك بالعام
المخصوص فيما عدا المخصوص على كل حال واجاز اخرون التمسك به على كل حال واجاز قوم ذلك
في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال الكرخي ان خص بشرط او استثنا صح التعلق
به فيما عدا المخصوص وان خص بمنفصل لم يصح وقال البلخي ان خص بمنفصل كالشرط او الصفة كان
حجة والا فلا وقال ابو عبد الله ان كان المخصص والشرط قد منعا من تعلق الحكم بالاسم العام واو
تعلقته بشرط لا ينبي عنه الظاهر لم يجز التعلق به وان لم يمنعا من تعلقه بالاسم العام صح
التعلق به فالاول كقوله تعم والسارق والسارقة فاقطعوا الان قيام الدلالة على اعتبار الحرز و
مقدار المسروق منع من تعلق القطع بالسرقة ويقتضي وقوفه على الحرز الذي لا ينبي اللفظ عنه فلم
يجز التعلق به والثاني كقوله تعم اقتلوا المشركين لان قيام الدليل على المنع من قتل معطي الجزية
لا يمنع من تعلق القتل بالشرك فلم يمنع التعلق به في قتل من لم يعط الجزية وقال قاضي القضاة ان كان
العموم المخصوص والمشروط لو تركنا وظاهره من دون الشرط والمخصص كنا نمتثل ما اريد منا و
يضم اليه ما لم يرد منا احتجنا الى بيان ما لم يرد منا ولم نحتج الى بيان
ما اريد اذ كان يصير اليه من دون البيان ويصح التعلق بالظاهر فيه كقوله اقتلوا المشركين وان
كنا لو تركنا والظاهر من دون الشرط لم نمكنا امتثال ما اريد منا احتجنا الى بيان ما اريد منا اذ لسنا
نكتفي بالظاهر فيه ولم يصح التمسك به كقوله اقيموا الصلوة وهذا الذي ذكره عقد مذهب
ابي عبد الله وينبغي ان يراد في الاول ان لا يكون العموم قد خصص تخصيصا مجملا وقيل انه حجة في اقل
الجمع لا فيما زاد وانفق الكل على انه اذا خص بمجمل فانه لا يبقى حجة الا بعد البيان والحق انه حجة

لنا وجوه ا اللفظ العام كان متناولا للكل فكونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام اما ان
يكون موقوفا على كونه حجة في الاخر او على كونه حجة في الاخر او على كونه حجة في الكل ولا يتوقف على
شي منهما والاول باطل لانه ان كان كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام مشروطا بكونه حجة
في الاخر لزم الدور وان اقتصر كونه حجة في هذا على كونه حجة في ذلك من غير عكس لزم الترجيح من
غير مرجح لان نسبة اللفظ الى كل واحد على السوية فليس جعل البعض مشروطا بالاخر اولى من
العكس ولانه يلزم المطلوب لانه كونه حجة في ذلك القسم يصح ان يبقى بدون كونه حجة في هذا فيكون
العام المخصوص حجة في ذلك القسم والثاني باطل لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل
واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق الا بتحقق جميع الافراد فلو توقف كونه حجة في البعض على
كونه حجة في الكل لزم الدور وحيث بطل القسمان ثبت ان كونه حجة في ذلك البعض لا يتوقف على كونه
حجة في البعض الاخر ولا على كونه حجة في الكل فاذن هو حجة في البعض سوا ثبت كونه حجة في البعض
الاخر او لا اعترض بانه لا يلزم من عدم توقف الشي على غيره جواز وجوده بدونه كما في المتلازمين ب
المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص قائم والمعارض الموجود لا يصلح معارضا فوجب ثبوت الحكم في غير
محل التخصيص انما قلنا ان المقتضي ثابت لانه هو اللفظ الدال على ثبوت الحكم في كل الصور والدال
عليه في كل الصور دال عليه في محل التخصيص وغيره فثبت قيام المقتضي في غير محل التخصيص واما
عدم المعارض فلان المعارض ليس الا كون الحكم غير ثابت في صورة التخصيص ولا يلزم من عدم الحكم في هذه
الصورة عدمه في الاخرى كما لا يلزم من ثبوته في صورة ثبوته في الاخرى وفيه نظر لان المقتضي هو اللفظ
الدال على الجميع مع ارادته وبالتخصيص خرج عن ذلك ج الاجماع وقع على الاحتجاج بالعام المخصوص
فيكون حجة اما المقدمة الاولى فلان فاطمة عليها السلام احتجت على ابي بكر في ميراثها من ابيها بعموم قوله تعم
يوصيكم الله في اولادكم مع انه مخصص بالكافر والقاتل ولم يكن احد من الصحابة انكر احتجاجها مع ظهوره
واشتهاره بل عدل ابو بكر في حرمانها من الميراث الى حديث رواه ولان عليا ع احتج في منع الجمع بين
الاختين في الملك بقوله تعم او ما ملكت ايمانكم وبقوله وان تجمعوا بين الاختين وقال احلتهما اية

وحرمتهما ايه ولاشك ان قوله او ما ملكت ايمانكم مخصوص بالاخت والبنت واحتج ابن عباس على
تحريم نكاح المرضعه بعموم قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم وقال قضا الله اولى من قضا ابن الزبير
مع انه مخصوص بشرايط الرضاع واما الثانيه فظاهره لنا ما ياتي من بعد ان الاجماع حجه د العام
قبل التخصيص حجه في كل اقسامه بالاجماع فيكون بعد التخصيص كذلك لان الاصل بقا ما كان
على ما كان الا ان يوجد معارض والاصل عدمه ه لو قال اكرم كل من دخل داري ثم قال بعد
لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك عد عاصيا احتج ابن ابان بوجوه ا دلاله
العام على ما عدا محل التخصيص على سبيل المجاز والا لم يكن للعموم او كان مشتركا والتقدير
خلافهما واذا كان مجازا كان مترددا بين اقل الجمع وما عدا صوره التخصيص ولا يمكن الحمل
على الجميع لما فيه من تكثر جهات التجوز وليس حمله على احد المجازات اولى فالعدم دلاله اللفظ
عليه وكان مجملا ب انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجه ج
العام بعد التخصيص ينزل منزله قوله اقتلوا المشركين الا بعضهم والمشبه به ليس حجه وكذا
المشبه والجواب عن ا المنع من عدم اولويه البعض فان كل الباقي بعد التخصيص اقرب الى
الاستغراق من بعض الباقي فيكون هو المراد وينتفي الاجمال ثم يعارض بانه قبل التخصيص
كان حجه في كل قسم بالاجماع فان كان مجازا عاد ما ذكرتموه من المحذور وعن ب ان اراد بقوله انه
ليس ظاهرا انه ليس حقيقه فمسلم لكن كونه حجه لا يتوقف على كونه حقيقه وان اراد انه لا يكون
حجه فهو ممنوع والاصل في ذلك انه ليس بظاهر في العموم وهو ظاهر في الباقي وعن ج
بالمنع من التساوي لحصول الجهاله في المشبه به دون المشبه احتج من قال بانه يحمل على اقل الجمع
بانه المتعين المتيقن وما زاد مشكوك فيه والجواب حمله على اقل الجمع يقتضي الاجمال والابهام
بخلاف ما قلناه من الحمل على كل الباقي ولانه اقرب الى الحقيقه فكان اولى ولان حمله على اقل الجمع
يحل بمراد المتكلم وحمله على ما قلناه غير مخل به البحث السابع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن
المخصص الخلاف لابن سريج فانه قال لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص

فاذا لم يوجد بعد ذلك مخصص جاز التمسك به ابتدا ما لم يظهر دلاله مخصصه والاقرب
الاول لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادله وكيفيه دلالتها والتخصيص كيفيه في الدلاله
فيجب عليه البحث عن ثبوته وعدمه بقدر الامكان ولان العام بتقدير قيام المخصص لا يكون
حجه في صوره التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العام حجه ويجوز ان لا
يكون والاصل عدم كونه حجه لا يقال ظن كونه حجه اقوى من ظن كونه غير حجه لان اجراه على
العموم اولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن
لانا نقول يمنع من قوه ظن كونه حجه وانما يحصل ذلك مع ظن عدم المخصص وهو انما يحصل
بعد البحث عنه احتج الصيرفي بوجهين ا لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص
لما جاز التمسك بالحقيقه الا بعد طلب انه هل وجد ما يقتضي الصرف الى المجاز والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه ان المانع من التمسك في العام قبل البحث عن المخصص
ليس الا احتمال الخطا وهذا المعنى موجود في الحقيقه والمجاز فيشتركان في الحكم وبيان بطلان
التالي ان العرف قاض بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث انه هل وجد ما يصرف اللفظ
عن حقيقته او لا واذا كان في العرف كذلك وجب في الشرع كقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن ب الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم المخصص فيكفي في اثبات ظن الحكم و
الجواب عن ا بالفرق بين العام والحقيقه فان كل العمومات مخصوصه الا قوله تعالى وهو بكل شي عليم
وكان حمل اللفظ على عمومه مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص اما الحقيقه فان اكثر الالفاظ محمول
على الحقايق وعن ب انه معارض بان الاصل عدم كونه حجه تدنسب لما اوجبنا البحث عن المخصص
لم يوجب العلم بنفيه في دلالة العام لعدم امكانه بل يوجب اجتهاد المجتهد في ذلك بان يتصفح الادله
العقليه والنقليه لم يجد مخصصا غلب على الظن النفي وليس ذلك بقطعي فان عدم الوجدان لا يوجب
عدم الوجود قطعا بل ظنا الباب الثالث في المقتضي للتخصيص وفيه فصول الفصل الاول في الادله
المتصله وفيه مطالب الاول في الاستثنا وفيه مباحث الاول في حقيقه الاستثنا استعمال

من الثنى وهو الرجوع وهو هنا كذلك فان الحاكم على جمله بشى اذا استثنى بعضها عن ذلك
الحكم فكانه قد رجع عما حكم به اولا فى ذلك المستثنى وهو اما متصل وهو الذى يكون المستثنى فيه من
جنس المستثنى منه وهو اما منفصل وهو الذى يكون من غير جنسه وهو حقيقه فى المتصل اجماعا و
اختلف فى المنفصل فقيل انه حقيقه فيه ايضا وقيل مجاز وقيل انه للقدر المشترك بين المتصل و
المنفصل على ما ياتى تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى اذا عرفت هذا فقول من جعله متواطيا حده بانه
ما دل على مخالفه بالا غير الصفه واخواتها ومن جعله مشتركا بينهما او حقيقه فى المتصل دون المنفصل
لم يمكن جمعهما فى حد واحد وحينئذ يقال فى المنقطع انه ما دل على مخالفه ما لا غير الصفه واخواتها
من غير اخراج واما المتصل فقد اختلف فى تعريفه فقال الغزالى انه قول ذو صيغ محصوره دال على ان
المذكور لم يرد بالقول الاول واورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذى والغايه ومثل قام القوم
ولم يقم زيد ولا يرد الاولان وارد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بذى صيغ وقال الاخرون
الاستثنا اخراج بعض الجمله عن الجمله بلفظ الا وما يقوم مقامه ونقض بمثل قام القوم ولم يقم زيد فان
قام مقام قولنا الا زيدا فى اخراج بعض الجمله وقيل انه عباره عما لا يدخل فى الكلام الا لاخراج بعضه
بلفظه ولا يستقل بنفسه لان المخرج ان كان لغوا وهو خارج عن الحد وان كان متصلا فان كان
صفه مثل اكرم بنى تميم الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لم يتناول القصار بخلاف اكرم بنى تميم الا
زيدا وكذا ان كان شرطا وان كان غايه فقد يدخل كالمرافق بخلاف الاستثنا واعترض بان الاستثنا لا اخراج
بعض ما دل عليه الكلام لا لاخراج بعض الكلام ولا تناقضه بقولنا جا القوم غير زيد فانه استثنا
مع ان غير قد يدخل صفه مثل عندى درهم غير جيد فقد دخلت لا لاخراج بعضه وقيل
انه عباره عن لفظ متصل بجمله لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا
واحد اخواتها فقولنا لفظ احتراز من الدلايل العقليه والحسيه الموجبه للتخصيص وقولنا بجمله
احتراز عن الدلايل المنفصله وقولنا لا يستقل بنفسه احتراز عن مثل قام القوم ولم يقم زيد وقولنا
دال احتراز عن الاسما المؤكده والصفه مثل قام القوم العلما كلهم وقولنا بحرف الا واخواتها احتراز عن

مثل قام القوم دون زيد وفيه نظر لانه حد الاستثنا بانه لفظ والاستثنا معنى واللفظ
دال عليه ولان قوله متصل بجمله ينتقض بالاستثنا المفرغ مثل ما قام الا زيد ولان مدلول كل
استثنا متصل مراد بالاول وقيل متصل بجمله ينتقض بالاستثنا المفرغ الاستثنا لفظ متصل
بجمله لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفه ولا غايه ويرد مع
بعدهم ما تقدم قام القوم لا زيد وقيل اخراج بالا واخواتها وقيل اخراج بعض الجمله من الجمله بلفظ الا وما
يقوم مقامه والاقرب انه اخراج بعض ما تناوله اللفظ عن الاراده باحدى الصيغ الموضوعه له في
اللغه البحث الثانى فى شروطه وفيه مسايل المسله الاولى فى ان شرط الاستثنا الاتصال ذهب
المحققون من الفقها والمتكلمين الى ان شرط الاستثنا اتصاله بالمستثنى منه بحيث لا يتخلل بينهما
شى يفصل بينهما عرفا واحترزنا بذلك عن التنفس والسعال فانه لا يعد فى العرف فاصلا ونقل عن
ابن عباس صحه الاستثنا المنفصل وان طال الزمان شهرا وقال بعض المالكيه يجوز تاخير الاستثنا
لفظا لكن مع اضماره متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم به مدينا فيما بينه وبين الله تعالى و
قال بعض الفقها يجوز المنفصل فى كتاب الله تعالى دون غيره لنا وجوه ا لو جاز تاخير الاستثنا لما استقر
شى من العقود فى الطلاق والعتاق والبيوع والاقرار ولا يخفى الحنث اصلا لجواز ان يرد عليه الاستثنا
فيغير حكمه ب العرف قاض بالغا المنفصل فان من قال لوكيله بع ثوبى من اى شخص كان ثم قال فى
غد الا من زيد فانه لا يجعل استثنا عايدا الى ما تقدم وكذا لو قال لعلان على عشره ثم قال بعد شهر الا درهما
عد لاغيا وكذا لو قال رايت زيدا ثم قال بعد شهر قايما فانهم لا يعدون ذلك مخبرا عن زيد بشى وكذا
لو قال اكرم زيدا ثم قال بعد شهر ان دخل دارى فانه لا يعد شرطا ج روى عن النبى عم انه قال من حلف
على شى وراى غيره خيرا منه فليات الذى هو خير وليكفر عن يمينه ولو كان الاستثنا المنفصل صحيحا
لارشد اليه النبى عم لكونه طريقا مخلصا للحالف عن الحنث وهو اسهل من التكفير والنبى عم انما يقصد
الاسهل والايسر بحيث لم يرشد اليه دل على عدم صحته وفيه نظر لانا نمنع الحديث اولا وثانيا
بانه عم ارشد الى ما هو اكثر ثوابا احتج المخالف بوجوه ا يجوز تاخير النسخ والتخصيص وكذا الاستثناء

ب روى انه عم قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال بعده ان شاء الله ولولا صحة
الاستثنا بعد السكوت لما فعله ج ما روى عنه عم انه ساله اليهود عن عدة اهل
الكهف وعن مدة لبثهم فيه فقال غدا اجيبكم ولم يقل ان شاء الله فتاخر عنه الوحي بضعة
عشر يوما ثم نزل عليه ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت
فقال ان شاء الله نظرنا الى الحاقه بخبره الاول ولو لم يكن صحيحا لما فعله د ابن عباس كان من
فصحاء العرب ويلقب بترجمان القران وقد قال بصحة المنفصل ولو كان باطلا لم يخف عنه
ذلك ه الاستثنا بيان وتخصيص للكلام الاول فجاز تاخيره كالادلة المنفصلة ‌و الاستثنا
رافع لحكم اليمين فجاز تاخيره كالكفارة والجواب عن ا المطالبة بالجامع والنقض بالشرط وخبر المبتدا
وعن ب ان السكوت كان لعارض كتنفس وسعال وعن ج ان قوله ان شاء الله ليس عائدا
الى الخبر الاول بل الى فعل ذكر الرب كما اذا قال العبد افعل كذا فقال ان شاء الله اي افعل ارشاد
الله وعن د ان قول ابن عباس محمول على اضمار الاستثنا وتدين المكلف بذلك فيما
بينه وبين الله تعالى وان تاخر الاستثنا لفظا او على الاستثنا المامور به وهو الاستثنا بالمشية ان
قلنا بجواز تاخيرها وعن ه انه قياس في اللغة فلا يصح ثم ينتقض بالخبر والشرط كما سبق وعن
و بالفرق فان الكفارة رافعة لاثم الحنث لا لنفس الحنث والاستثنا مانع من الحنث واثم فما
التقيا في الحكم حتى يصح قياس احدهما على الاخر كيف وان كان الخلاف انما وقع في صحة الاستثنا
المنفصل من جهة اللغة لا من جهة الشرع ولا قياس في اللغة المسئلة الثانية في الاستثناء
المنفصل قد عرفت ان الاستثنا قسمان متصل ومنفصل وكلاهما مستعمل اجماعا اما
الاول فهو المتداول بين العقلاء وفي اكثر محاورات الاستثنا واما الثاني فيدل عليه قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وغير ذلك مما ياتي والخلاف هنا في شيء واحد وهو ان استعمال
المنفصل على سبيل الحقيقة او على سبيل المجاز مع وقوع الاتفاق على انه حقيقة في المتصل والحق
هو الثاني خلافا للقاضي لنا وجوه ا الاستثنا ماخوذ من الثني وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ

ولا يتحقق ذلك في غير الجنس فان من قال رايت الناس لا يدخل فيه غيرهم من الاجناس فلا يتحقق
الاخراج حينئذ لعدم تحقق الدخول الذي هو شرط الاخراج بل الجملة الاولى باقية بحالها لم
يخرج عنها شيء وفيه نظر لامكان ثبوت المشبه منه هنا فان الحاكم على جملة يحتمل حكمه على الجزء
وبالمنفصل يخرج الاحتمال ويتحقق الشيء خصوصا والمنفصل انما يجيء مع احتمال المشاركة ب
الاستثنا من غير الجنس اما ان يكون من اللفظ او من المعنى والقسمان باطلان فيبطل من غير
الجنس حقيقة اما الاول فلان اللفظ الدال على شيء فقط لا يدل على ما يخالف مسماه واذا لم
يدل اللفظ على ذلك المخالف لم يحتج الى صارف يصرفه عنه واما الثاني فلانه لو جاز حمل اللفظ
على المعنى المشترك بين مسماه وبين المستثنى حتى يصح الاستثنا لصح استثنا كل شيء من كل شيء لان كل
شيئين لا بد وان يشتركا من بعض الوجوه فاذا حمل المستثنى على ذلك المشترك صح الاستثنا ولما لم يصح
في العرف استثنا كل شيء من كل شيء علمنا بطلان هذا القسم وفيه نظر لان اهل اللغة ان منعوا
من ذلك لم يلزم خروج اللفظ عن كونه حقيقة في المطلق وان لم يمنعوا امتنعنا من عدم الصحة ج
استعماله في المنفصل اما لكون اللفظ حقيقة فيه بخصوصيته او بمعنى مشترك بينه وبين المتصل
والقسمان باطلان فاستعماله فيه على سبيل الحقيقة باطل اما الاول فلانه ان كان حقيقة
في المتصل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وان لم يكن حقيقة فيه كان مجازا فيه وحقيقة في
المنفصل وذلك خلاف الاجماع واما الثاني فلانه لو كان كذلك لكان متواطيا والتالي باطل
والا لم يسبق الفهم الى احدهما لانه شان المتواطي لكن السبق موجود ولهذا حكم حكم الفقهاء
الاقتصار عليه دون المنقطع الا عند تعذره وبا ولو قال عندي مائة درهم الا ثوبا وشبهه تكون
الا قيمة ثوب وفيه نظر لجواز التشكيك واضمار القيمة ليس باعتبار المجاز بل لضرورة الاخراج الصحيح
المخالف بوجوه ا قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا ب قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون الا ابليس ولم يكن من الملائكة بل من الجن لقوله الا ابليس كان من الجن وكان له
ذرية ولا ذرية للملائكة ولانه مخلوق من نار والملائكة من نور ج قوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل

الا ان يكون تجارة استثنى التجارة من الباطل وذلك من غير الجنس د قوله تعالى وما لهم به من علم
الا اتباع الظن والظن ليس من جنس العلم ه قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا
سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو و قوله فانهم عدو لي الا رب العالمين استثنى البارى
تعالى من جملة ما كانوا يعبدون من الاصنام وغيرها ز قوله تعالى فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون الا
رحمة منا استثنى الرحمة من نفي الصريخ والانقاذ وهو من غير الجنس ح لا عاصم اليوم من امر الله الا من
رحم ومن رحم ليس بعاصم بل معصوم وليس المعصوم من جنس العاصم وفيه نظر فان العاصم هنا اسم
فاعل والمراد به المعصوم مجازا ويكون الاستثنا حينئذ من الجنس ط قال الشاعر وبلدة ليس بها انيس
الا اليعافير والا العيس وقال النابغة وما بالربع من احد الا اوارى ي قالوا ما زاد الا ما نقص
ولا نفع الا ما ضر يا الاستثنا يقع تارة عما يدل عليه اللفظ دلالة المطابقة او التضمن وتارة عما
يدل عليه بالالتزام فاذا قال لفلان على دينار الا ثوبا معناه الا قيمة ثوب يب الاستثنا لا يرفع
جميع المستثنى منه فصح كاستثنا الدرهم من الدنانير وبالعكس يج اذا قال قام القوم الا زيدا
فاما ان يكون زيد داخلا في القوم وهو محال والا لزم التناقض واما ان يكون خارجا عنهم فيكون
استثنا من غير الجنس فلو كان الاستثنا من غير الجنس باطلا بطل الاستثنا منه والتالي
باطل بالاجماع والجواب عن ا ان الا بمعنى لكن وليس استثنا او يكون التقدير وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا ان يقتل مؤمنا الا اذا اخطا بظن انه ليس مؤمنا اما باختلاطه بالكفار
فيظنه منهم او يرونه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا وذكر ابو هاشم على مذهبه وجها استحسنه
المتضي وهو ان المراد انه مع كونه مؤمنا يقع منه الخطا ولا يقع منه العمد وعن ب بالمنع من
كونه ليس من جنس الملائكة ولا تنافي بين كونه من الملائكة ومن الجن فانه قد نقل عن ابن عباس
وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن لانهم كانوا خزان الجنان
وكان رئيسهم ويسمى جنيا لاجتنانه واجتنانهم وبولده انه استثنى من الملائكة والاصل في الاستثنا
الاتصال للاجماع على صحته والخلاف في المنفصل ولان الامر بالسجود لادم انما هو للملائكة في قوله

واذ قلنا للملائكة اسجدوا ولو لم يكن ابليس منهم لم يكن عاصيا بتركه اذا الاصل عدم امر
راهذا الامر ولا تنافي بين كونه من الملائكة وثبوت الذرية له وكون التوالد انما يكون بين الذكر
والانثى ولا اناث في الملائكة لا انكار نعم قولهم وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا
لا ينافي ما قلناه لاحتمال كون الانثى من غير الملائكة لامكان التوالد من جنسين ويمكن
تولده من نار وتولد الملائكة من نور ويشتركان في الحقيقة الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة
لكن حسن الاستثنا لانه مشارك لهم في الامر بالسجود فيصير التقدير فسجد المامورون بالسجود
الا ابليس وعن ج و د ان الا بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو
الجواب عن باقي الايات على ان الظن قد يسمى علما لقوله فان علمتموهن مؤمنات واراد
ظننتموهن وذلك ان كان من الاسما المتواطئة فلا يكون الاستثنا من غير الجنس وان كان
من الاسما المشتركة او المجازية فهو من جملة الاسما العامة وفيه نظر فانا نمنع العموم في المشترك
والمجاز لا يقال المستثنى ان كان الاعم لزم نفي الاخص ولا يجوز استثناؤه وان كان الاخص
لزم الاستثنا من غير الجنس لانا نقول انه وارد في كل استثنا وعن ط ان الانيس سوا فسر
بالمونس والمبصر امكن استثنا اليعافير والعيس منه والاحد يصدق على كل واحد وان
لم يكن جوابا كما يقال الحد الحجر واحد العودين فيكون الاستثنا من الجنس وعن ي ان
التقدير ما زاد شي الا الذي ينقص فيكون استثنا من الجنس وعن يا انه لو صح الاستثنا
من المعنى صح استثنا كل شي من كل شي وقد بينا بطلانه وعن يب انه لا يلزم من عدم رفع
الجميع صحة الاستثنا من غير الجنس واستثنا الدينار من الدراهم وبالعكس نفس النزاع وعن
يج ما ياتي في تقدير الاستثنا ان شاء الله تعالى المسئلة الثانية في الاستثنا المستوعب
اتفق الناس على فساد الاستثنا المستغرق فلو قال له عندي عشرة الا عشرة لزمته العشرة
لانه رفع الاقرار والاقرار لا يجوز رفعه وكذا كل منطوق به لانه انما يجوز ان يتم ما يجري مجرى
الجزء من الكلام وكما ان الشرط جزء من الكلام وكذا الاستثنا وانما لا يكون رفعا بشرط ان يبقى

للكلام معنى وهل يلغوا الاستثنا ويمنع من استثنا البعض فيه احتمال من حيث ان
ان استثنا الاكثر يستلزم استثنا الاقل فجاز استثنا الاقل ومن حيث انه باطل
وقد فصل به بين المستثنى والمستثنى منه وكان الثاني باطلا ايضا وقد اختلف الناس
في الاستثنا الاكثر وغيره على مذاهب ثلثه ا منع قوم من استثنا الاكثر وجوزوا استثنا
النصف واقل وهو اختيار ابن درستويه النحوي ب منع القاضي ابو بكر والحنابلة من
استثنا الاكثر والمساوي واوجبوا استثنا الاقل ج جوز قوم الجميع وهو اختيار علمائنا
واكثر الاشاعرة واكثر الفقها والمتكلمين فلو قال له علي عشرة الا تسعه لزم درهم واحد ونقل
عن بعض اهل اللغه استقباح استثنا عقد صحيح فلا يقول له علي مائة الا عشرة بل يقول الا
خمسه لنا وجوه ا قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ثم قال
فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وجه الاستدلال انه تعالى استثنى في
الاولى الغاوين من عباده وفي الثانيه استثنى المخلصين من الغاوين فان تساويا لزم جواز
استثنا المساوي وان كان احدهما اكثر لزم جواز استثنا الاكثر وبالجملة فهذه الايه تدل
على ابطال قول من منع من المساوي والاكثر اذ لو كان المستثنى اقل من المستثنى منه لزم ان يكون
اتباع ابليس والمخلصين كل واحد منهما اقل من الاخر وفيه نظر لان الغاوين لو كانوا اقل
من باقي مطلق عباده لم يلزم ان يكونوا اقل من مخلصي عباده واعترض ايضا بان الا بمعنى لكن وبان
المنع من استثنا الاكثر انما هو اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا مثل خذ ما له الا تسعين
ولا يمنع خذ ما في الكيس الا الزيوف فانه يصح وان كانت الزيوف اكثر وفيه نظر لانه غير المتنازع
وقيل في الاستدلال انه تعالى استثنى الغاوين وهم اكثر لقوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين
ب لو قال له علي عشرة الا تسعة لزمه واحد باجماع الفقها ولولا صحة هذا الاستثناء
لما كان كذلك ج قال الشاعر ادوا التي نقصت تسعين من مائة وفيه نظر اذ ليس هنا استثنا
د الاستثنا لفظ يخرج من الجملة ما لولاه لدخل فجاز اخراج الاكثر به كالتخصيص بالمفصل

ولا

وكاستثناء الاقل ه قوله تعالى يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا نصفه استثنى النصف من الليل
وهو يخص من منع من المساوي والاكثر واعترض بان النصف غير مستثنى بل هو طرف
للقيام وتقديره قم الليل نصفه الا قليلا و المنع اما ان يكون لعدم فهم المراد منه وهو
باطل لان من قال لزيد عندي عشرة الا تسعه فهم السامع منه انه اقر بدرهم او لعدم استعماله
في اللغه وهو باطل لان عدم الاستعمال دعوى نعم انه غير كثير في كلامهم لان الحاجه لا تدعوا
اليه الا نادرا فلهذا لم ينقل في كلامهم او نقل نادرا او لان الحكمه تمنع من ذلك وهو باطل
اذ قد يسهل ان يكون على زيد الف درهم وقد قضى منها تسع مائه وتسعين وينسى ذلك الدين
بالالف فيذكر في الحال القضا فيستدرك الاستثنا وقد يحتمل ان يكون لزيد على عمرو درهم
ولخالد على عمرو الف درهم فيروم عمرو ان يقر لخالد بالالف فيسبق لسانه بالاقرار لزيد
فلا يجد الى دفع ذلك عنه سبيلا الا بالاستدراك واذا كان كذلك لم يمنع الحكمه منه
ولهذا الوضوح المستثنى باحد العددين لم يكن عليه لزم ولا مانع سوى هذه بالاستقرا
اذا استقبح حسن الاستثنا احتج المخالف بوجوه ا المقتضي لفساد الاستثنا قائم وما لاجله
ترك العمل به في الاول غير موجود في المساوي والاكثر فوجب ان يفسد فيهما وبيان المقتضي
للفساد انه انكار بعد اقرار فلا يكون مقبولا واما الفارق فلان القليل في معرض النسيان
لقلة المبالاة به وعدم التفات النفس اليه فان من يقر بعشرة ربما كانت ناقصه شيئا يسيرا او
يكون قد ادى منها شيئا قليلا ثم نسيه لقلته فلا جرم اقر بعشرة كامله لم تذكر بعد الاقرار وجب
تمكينه من استدراكه دفعا للضرر فكذلك شرعنا استثناء الاقل من الاكثر ولم يوجد
هذا المعنى في استثنا المثل والاكثر لانهما في مظنة التذكر ومع الفرق يبقى المقتضي سليما
عن المعارض ب حكمة الاستثنا موجوده في الاقل دون المساوي والاكثر بيانه ان الاستثنا
انما يفعل للاستدراك او الاختصار فالاول ان يظن الانسان ان لزيد عليه عشرة فيقر ثم
يتذكر في الحال ان له عليه تسعه فيستثني درهما والاختصار نحو ان يستطيل الانسان ان يقر

بتسعة دراهم وخمسة دوانيق فيقر بعشرة الا دانقا وليس من الاختصار ان يقول له علي الف درهم الا تسعمائة وتسعة وتسعين وليس من العادة ان يكون على الانسان درهم فيطول ان عليه الف درهم ثم يذكر في الحال ان عليه درهما فيستدرك ذلك بالاستثناء ج يصح ان يقال له علي الف الا تسعة وتسعين ولا يقبح له الفا الا درهما والاستقباح يدل على انه ليس من اللغة
والجواب عن ا المنع من كونه انكارا بعد اقرار لان الاستثناء مع المستثنى منه فاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر وعن ب ما بيناه من وجود الحكم وعن ج ان الاستقباح لا يمنع الصحة كما لو قال له علي عشرة الا درهما لم يكن قبيحا ولو قال له عشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين كان قبيحا صحيحا
النحا الثالث في احكام وفيه مسائل المسئلة الاولى في تقدير دلالته وقد اختلف في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثر في قوله عشرة الا ثلثة ان المراد بعشرة هنا سبعة والا قرينة دالة عليه كما للتخصيص بغيره وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة فللسبعة اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة والحق ان المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلثة والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة والحق ان المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلثة والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة لنا على بطلان الاول وجوه ا نعلم ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد استثناء النصف من النصف ب يلزم التسلسل ج نعلم ان الضمير للجارية لا للنصف د اجماع العربية على ان الاستثناء اخراج بعض من كل ه دلالة العشرة على معناها نص فيلزم ابطاله و نعلم انا نسقط الخارج بالاستثناء فنعلم ان المسند اليه ما بقي وعلى بطلان الثاني وجوه ا يلزم الخروج عن قانون اللغة اذ لم يعهد فيها تركيب من ثلثة ولا يعرب الاول وهو غير مضاف ب يمنع اعادة الضمير على جزء الاسم في قوله الا نصفها ج اجماع العربية على ان الاستثناء اخراج بعض من كل احتج الاولون بانه لا يستقيم ان يراد عشرة بكمالها لانا نعلم قطعا انه انما

او سبعة وسبعين ارادتها من لفظ العشرة ولانه لو كان المراد عشرة امتنع من الصادق مثل ولبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما واحتج القاضي بانه لما بطل ان يكون المراد بعشرة عشرة و بطل ان يكون سبعة تعين ان يكون الجميع سبعة والجواب عن ا ان الحكم بالاقرار والاسناد لم يسند الا بعد الاخراج وهو الجواب عن الثاني اذا عرفت هذا فالاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص اذ لم يرد بعشرة عشرة وعلى المذهب المشهور هو تخصيص وعلى ما قلناه محتمل
المسئلة الثانية في المخالفة المستثنى والمستثنى منه اعلم ان حكم الذهن يشتمل على اجزاء اما ان يكون بالايجاب وبالسلب وكذا الطلب اما ان يكون للوجود فيكون امرا او للعدم فيكون نهيا اذا عرفت هذا وقد عرفت ان الاستثناء اخراج بعض ما تناوله الخطاب عن الارادة فيجب قطعا المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه فان كان الاستثناء من الاثبات افاد النفي اجماعا وان كان من النفي فالاكثر على انه يفيد الاثبات وخالف ابو حنيفة في ذلك لنا وجوه ا النقل عن ائمة اللغة ب لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا اذ يقتضي نفي الالهية عن غيره دون ثبوت الالهية له تعالى ولو لم يكن كذلك لم يتم به الاسلام وهو بالاجماع باطل فان الاسلام يتم بمجرد ذلك ج اذا قال لا عالم في البلد الا زيد يبادر الى الذهن ثبوت العلم له بل هو ادل الاسلام لفاظ على علم زيد والتبادر دليل الحقيقة وكذا في كل ما سواه احتج المخالف بوجوه ا لو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات لوجب ثبوت النكاح بمجرد الولي والصلوة بمجرد الطهارة لقوله عم لا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهور ولا شك في انه لا يجب تحقق النكاح عند حضور الولي ولا تحقق الصلوة عند حضور الوضوء بل انما يدل على عدم صحتهما عند عدم هذين الشرطين ب بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة وهي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى عن محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ج الالفاظ تدل على الصور وهي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى عن محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات د الالفاظ تدل على الصور المرتسمة في الاذهان والا لكان الصور الذهنية مطابقة للامور الخا

فالاستثنا المذكور في اللفظ ان صرفناه في الاذهان والاكثر ان الصور الذهنية مطابقة للامور
الخارجية فالاستثنا الى الحكم افاد زوال العدم وحينئذ يجب الثبوت الا ان الاول اولى لان
تعلق اللفظ بالحكم الذهني تعلق بغير واسطة وتعلقه بالاحوال الخارجية انما هو بواسطة
الاحكام الذهنية فكان الاول اولى والجواب عن ا ان الطهور الاول لا يصدق عليه اسم
المستثنى منه فكان استثنا من غير الجنس وانما سيق هذا الكلام لبيان اشتراط الطهور في
الصلوة والولي في النكاح والشرط وان لزم من فواته فوات المشروط فلا يلزم من وجوده وجود
المشروط واذا لم يكن مخرجا من الصلوة والنكاح لم يكن استثنا متصلا فان قال ان تقديره لا صلوة
الا صلوة بطهور اطرد وافاد الاثبات وان قال ان تقديره لا صلوة تثبت بوجه الا بذلك
فلا يلزم من الشرط المشروط على ما تقدم والاشكال في النفي الاعم وشبهه وفي مثل ولنا
ما زيدا لا قائما اذ لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبرة واجيب بان الغرض المبالغة في ذلك
ولانه اكدها والقول بانه منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمام وعن
وح انما واراد ان في طرف الاثبات ايضا وفيه نظر فان نفي الحكم بالاثبات يستلزم
البقا على الاصل وهو المعتمد المسئلة الثالثة في الاستثنا المتعدد الاستثنا اذا تعدد فاما ان
يقترن بحرف العطف او يتجرد عنه فالاول يرجع الكل فيه الى المستثنى منه مثل له عندي عشرة
الا اربعة والا ثلثة لامتناع عوده الى الاول فان المستثنى لا يعطف على المستثنى منه ولا الى
المجموع والا لزم التناقض واما الثاني فالاستثنا الثاني فيه اما ان يزيد على الاول او يساوي
او ينقص عنه فان كان الاول رجعا معا الى المستثنى منه ايضا مثل له عشرة الا اربعة الا خمسة
لامتناع عوده الى الاول لزيادته عليه وقد بينا امتناع المستوعب فكيف الازيد ولا اليهما
للتناقض وان ساواه فكذلك مع احتمال التاكيد هنا وان نقص عنه رجع الى الاول لامتناع عوده
الى المستثنى منه لبعده والقريب اذا لم يكن اولى من البعيد فلا اقل من المساواة ولا اليهما فان
المستثنى منه مع الاستثنا الاول لا بد وان يكون احدهما نفيا والاخر اثباتا فالاستثنا الثاني

لو عاد

لو عاد اليهما معا وقد عرفت ان الاستثنا من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فيكون الاستثنا الثاني ودفع
عن احد الامرين السابقين عليه ما اثبته الاخر فيجبر النقصان بالزيادة فيبقى ما كان حاصلا قبل الاستثنا
فيصير الاستثنا الثاني لغوا ولانه يلزم التناقض لان الاستثنا الثاني لو رجع الى الاستثنا الاول و
المستثنى منه معا كان نفيا باعتبار المستثنى منه واثباتا باعتبار الاستثنا الا يقال انما
ينافي النفي والاثبات لو اتحد المتعلق والوجه اما مع التعدد فلا لانا نقول المتعلق هنا
واحد لانه اذا قال له علي عشرة الا ثلثة الا واحدا فالثاني لما رجع الى المستثنى منه اخرج منها
ولما رجع الى الاستثنا الاول اثبت ذلك الدرهم فيكون ذلك الاستثنا نفيا واثباتا من
المستثنى منه واذا امتنع عود الاستثنا الثاني اليهما وقد بينا عدم عوده الى المستثنى منه
وجب عوده الى الاول لامتناع عدم عوده الى شي المسئلة الرابعة في الاستثنا عقيب الجمل
المتعددة اعلم ان الاستثنا اذا تعقب جملا متعددة وصح عوده الى كل واحد منها فهل
يرجع الى الجميع او الى ما يليه قال الشافعي واصحابه بالاول وقال ابو حنيفة واصحابه
بالثاني وجوز السيد المرتضى كل واحد من القولين للاشتراك وقال قاضي القضاة اذا لم يكن
الثاني منهما اضرابا عن الاول وخروجا الى قصة اخرى وصح رجوع الاستثنا اليهما وجب
رجوعه اليهما وان كان اضرابا عن الاول وخروجا الى قصة اخرى فانه يرجع الى ما يليه وتوقف
القاضي ابو بكر في الجميع وفصل ابو الحسين هنا جيدا فقال اما ان يكون الجملتان من نوع واحد
او من نوعين فان كان الاول فاما ان يكون احدى الجملتين متعلقة بالاخرى او لا يكون فان كان
الثاني فاما ان يكونا مختلفي الاسم والحكم او متفقي الاسم مختلفي الحكم او مختلفي الاسم متفقي الحكم
فالاول مثل اطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال والاقرب رجوع الاستثنا هنا الى الجملة
الاخيرة فان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الى الجملة الاخرى المستقلة بنفسها
الا بعد تمام غرضه من الاولى والقول بعود الاستثنا الى الاولى يناقض ذلك والثاني مثل اطعم
ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال والثالث مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال والحكم

في هذين كما تقدم واما ان تعلقت احديهما بالاخرى فاما ان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية
مثل اطعم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة واخلع
عليهم الا الطوال والاستثنا في هذين يرجع الى الجملتين لان الثانية لم تستقل وانما تتم
مع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثنا اليهما وان كانت الجملتان نوعين من الكلام فان
اختلفت القصة مثل اكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون الا اهل البلد الفلاني فالاستثنا يرجع
الى ما يليه لاستقلال كل منهما بنفسها وان اتحدت كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات فالقصة
واحدة والجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والاستثنا وان كان مقتضاه ان يرجع
الى الاخيرة لاستقلال كل من الجملتين بنفسها الا ان في الاية ما يدل على رجوعه الى الجميع وهو
نوعان الاتحاد في الغاية فان رد الشهادة مع الجلد والحكم بالفسق يجمعها امر واحد وهو
الانتقام والذم و واضمار الاول في الثانية والثالثة احتج الشافعي بوجوه ا الشرط المتعقب
للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثنا والجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فا
قوله الا من تاب وامن ان لم تتوبوا ب الاستثنا بالمشية يعود الى الجميع فكذا بغيرها ج
حرف العطف تصير الجمل المتعددة واحدة اذ لا فرق بين رايت بكر بن خالد وبكر بن زيد وبين
رايت البكرين واذا كان الاستثنا عقيب الواحد يرجع اليها فكذا ما هو بحكمها د على تقدير
ارادة عود الاستثنا الى الجميع لو ذكره عقيب كل جملة كان ركيكا بل انما يذكره عقيب
الاخيرة ويكون راجعا الى الجميع في هذه الصورة والاصل في الكلام الحقيقة واذا كان حقيقة
واذا كان حقيقة في هذه الصورة كان حقيقة في الجميع دفعا للاشتراك والمجاز ه لو قال
له علي خمسة وخمسة الا سبعة رجع الى الجملتين فكذا في غيره دفعا للاشتراك و
الاستثنا صالح لان يعود الى كل واحد من الجمل وليس البعض الاولى من البعض فوجب
العود الى الجميع كالعام ز لو قال بنو تميم وبنو ربيعة اكرموهم الا الطوال عاد الاستثنا الى
الجميع وكذا اذا تقدم الامر بالاكرام ضرورة اتحاد المعنى ح لو قال اضربوا بني تميم و بني ربيعة

الامر

الا من دخل الدار كان معناه من دخل الدار من الفريقين ط لو اخر الكلام وتوابعه من شرط او
استثنا يجب ان يلحق الكلام ما دام الفراغ لم يقع منه وما دام الكلام متصلا لم ينقطع فالكلام
لاحقه ومؤثرة فيه فالاستثنا اذا تعقب جملا متصلة معطوفا بعضها على بعض فالواجب
ان يؤثر في جميعها والاعتراض على ا المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل يعود الى الاخير ايضا
سلمنا لكن لا يلزم من اشتراكهما في عدم الاستقلال واقتضا التخصيص اشتراكهما في كل
الاحكام والا لما تعددا واتحاد معنى الشرط والاستثنا ان كان بمعنى عدم الفرق بينهما
باعتبار ما كان قياس احدهما على الاخر قياس الشي على نفسه وان كان بينهما فرق لم يجب
اشتراكهما في الحكم لجواز استناده الى الفارق واعلم ان الحنفية سلموا الحكم بعود الشرط الى
الجميع وفرقوا بينه وبين الاستثنا لان الشرط له صدر الكلام فاذا تعقب الجمل وقع في
غير موقعه وكانه مذكور في اول الكلام فلهذا تعلق بالجميع والاستثنا اذا تعقب الجمل
فهو واقع في مكانه وليس بجيد لانا نسلم ان له صدر الكلام لكن انما يثبت له ذلك في الكلام الذي
تعلق به الشرط لا كل كلام مع انه لو تقدم على الجميع لم يجب تعلقه بالجميع وعلى ب بما تقدم مع
انه ليس باستثنا لعدم حرف الاستثنا فيه ولا شرطا وان وجد فيه شرطه لانه قد يدخل
على الماضي فيقول لقيت زيدا ان شاء الله وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع لتفيد الكلام عن
العود والمضي لا لغير ذلك لا يقال فيتعلق بالجملة الاخيرة لانا نقول لولا الاجماع لقلنا به
لكن الاجماع دل على العود الى الجميع وعلى ج ان ادعيتم عدم الفرق بطل القياس وان سلمتموه
جاز استناد الحكم الى الفارق فيبطل القياس ايضا مع انه قياس في اللغة ويمنع صيرورة الجملتين
كالواحدة بواسطة العطف ومعلوم ان الجملتين اذا تعقبهما استثنا صح من المستثني ان يصرح بانه
انما استثنى من احديهما دون الاخرى ولا يجوز ان يصرح في الجملة الواحدة بان الاستثنا غير عائد
اليها وعلى د يمكن رعاية الاختصار بذكر الاستثنا الواحد عقيب الجمل مع الاشارة الى ما يقتضي
عوده الى الكل ولا يقدح ذلك في الفصاحة لا يمنع الاستقباح لكن وضع اللغة غير مشروط

بالمستحسن فانه لو وقع الاستثنا كذلك يصح لغه وثبت حكمه ولولا انه من وضع اللغه لم
يكن كذلك وعلى ه لما امتنع رجوع الاستثنا الى احدى الجملتين ونسبه كلام العاقل الى
الهذب وجب صرفه اليهما معا فالحاصل ان الاستثنا هنا رجع الى الجملتين لمعنى غير الاستثنا
وهو دفع محذور الهذريه ونحن نسلم جواز رجوعه اليهما لقيام دليل والنزاع انما وقع فيما اذا
وقع الاستثنا مقارنا بالجمله الاخيره من غير دليل يوجب عوده الى ما تقدم على ان بعض الشافعيه
منع من مثل هذا الاستثنا وعلى و انا عوده الى البعض اولى من عوده الى الجميع لما في الاستثنا
من مخالفه الاصل وكلما قل كان اولى ثم صلاحيه اللفظ لشي لا يقتضي صرفه اليه كما في
المجاز وبمنع عدم الاولويه للبعض فان الاخير لكونه اقرب اولى من الابعد وعلى ز انه
قياس في اللغه وقد ظهر بطلانه مع عدم الفرق فانه اذا تاخر الامر قرن الاستثنا باسم
الجميع وهو قوله اكرموهم بخلاف الامر المتقدم فانه لم يتصل باسم الفريقين وعلى ح بالمنع من ان
معناه من الفريقين بل من يسعه وعلى ط انا الكلام اذا لم يقع النزاع فيه وكان المتكلم متمكنا
منه صح ان يعود اليه اللواحق المؤثره من شرط واستثنا ومشيه فاما وجوب تعلقها بالجميع وان كان
متصلا ولعدم تغير محل المؤثر فغير مسلم وانما راعوا اتصال الكلام وانقطاعه لينفصل حكم ما
يصح ان يلحق بالكلام عما لا يصح لحوقه به للنزاع والانفصال ولو كان هذا الذي اقتصر عليه
اعتبار الوجب اذا قال اكرمت جيراني وضربت غلماني الطوال ان يرد لفظه الطوال الى الجملتين لان
النزاع ما حصل من الكلام كما يفعل في الاستثنا الا يقال لو رددناه الى ما تقدم لكنا قد فصلنا
الصفه والموصوف لانا نقول قد نفعل ذلك في مواضع وكذا لو رددنا الاستثنا الى الجميع لكنا
قد فصلنا بين الصفه والموصوف لانا نقول قد نفعل ذلك في مواضع وكذا لو رددنا الاستثنا
الى الجميع لكنا قد فصلنا بين الاستثنا والمستثنى منه وهو مكروه عندهم واحتج ابو حنيفه
بوجوه ا الاستثنا خلاف الاصل لاشتماله على مخالفه الحكم الاول والدليل يقتضي عدم تركنا
العمل به في الجمله الواحده لدفع محذور الهذريه فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض فلا

يجوز تعليقه بالجمل المتعدده وانما خصصناه بالاخيره لانها اقرب والاتفاق واقع على عوده
الى الاقرب ولما اعتبر القرب في الاقرب من العاملين عند البصريين وفي قولنا ضرب زيد عمرا
وضربته فجعلوا الهاء عائده على عمرو دون زيد للقرب وكذا جعلوا الاقرب فاعلا في قولنا
ضرب زيد عمرا وضربته فجعلوا الهاء عائده على عمرو دون زيد للقرب وكذا جعلوا الاقرب فاعلا
في قولنا ضرب موسى عيسى لما انتفى الاعراب والقرينه اعتبارا بالقرب وكذا في قولنا اعطى
زيد عمرو ابكرا ان بكرا هو المفعول فكذا وجب اعتبار القرب في الاستثناء ولانه لا قايل بعوده
الى غير الاخيره خاصه فان من الناس من جعله عائدا الى الجميع ومنهم من اعاده الى الاخيره خاصه
ب لو رجع الاستثنا الى الجميع فان اضمر مع كل جمله استثنا لزم مخالفه الاصل في الاضمار مع
عدم الحاجه اليه وفي الاستثنا فتضاعف مخالفه الاصل في الاضمار مع عدم الحاجه اليه وفي
الاستثناء فيتضاعف مخالفه الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثنا اكثر
من واحد لكن لا يجوز تعدد العامل في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقول محه و لئلا
يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد ج الاستثنا من الاستثنا يختص بما يليه وكذا
في غيره دفعا للاشتراك د الظاهر انه لم ينتقل المتكلم من الجمله الاولى الى الثانيه الا بعد استيفا
غرضه منها فانه لما كان السكوت يدل على استكمال الغرض من الكلام فكذا الشروع في كلام اخر
لا تعلق له فالاول يدل على استكمال الغرض من الكلام فكذا الشروع في كلام اخر لا تعلق له فالاول
يدل على استكمال الغرض من الاول فلو جعلنا الاستثنا عائدا الى الجميع لزم ابطال ما اصلنا
من ان الاستثنا لا يدل على ما فيه العرض ه المقتضي لرجوع الاستثنا الى ما تقدم عدم استقلاله
بنفسه فانه لو كان مستقلا بنفسه عن غيره لم يجز تعليقه بذلك الغير واذا علق بما يليه استقل
وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب
لو كان مستقلا بنفسه ان يعلقه بغيره و ومن حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره
الا الضروره تقتضي خلافه ولما خصصنا الجمله التي تليها الاستثنا بالضروره لم يخصص غيرها

ولا ضرورة ن قال الله تعالى الا الذين تابوا فانه لا يرجع الى الجلد اجماعا وقال تعالى فتحرير رقبة مؤمنة
ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا وهو راجع الى الدية دون الاعتاق بالاجماع ج انه استثنا تعقب
جملتين فلا يكون بظاهره عايدا اليهما كما لو قال انت طالق ثلثا وثلثا الا اربعة فانه لا يعود الى الجميع
والا لوقع طلقتان لا ثلث ط دخول الجملة الاولى تحت لفظه معلوم وخروجها تحت الاستثنا
مشكوك فيه والشك لا يرفع اليقين والاعتراض على ا المنع من مخالفة الاستثنا الاصل لا
قد بينا ان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على الباقي مع اختصاصه بالاستثنا
لشبهه بالشرط وبالشرط فانهما عايدان الى الجميع مع عدم الاستقلال لانتقال الشرط وان تاخر لكنه
متقدم فصار جميع ما بعده مشروطا به والاستثنا بالمشيئة يقتضي صيرورة الكلام باسره
موقوفا فلا يختص بالبعض لانا نقول نمنع تقدم الشرط على جميع الجمل بل على الاخيرة سلمنا لكن
لا نسلم ان التقدم يقتضي العود الى الجميع بل الى ما يليه واما الاستثنا بالمشيئة فلم لا يختص الا
وانما هو كلام الحنفية لو منعوا هذين الا الرابين وعلى ب بالمنع من عدم اجتماع العاملين على
معمول واحد ونص سيبويه معارض بنص الكسائي على الجواز وليست العلل الاعرابية مؤثرة بل معرفة
على ح انه لما امتنع عوده الى الجميع وجب عوده الى البعض ونحن نقول كذلك في الجمل انه لو امتنع
العود الى بعضها اختص بما يمكن عوده اليه على ان قياس الحمل على الاستثنا من الاستثنا حال عن
الجامع اذ لا جمل هناك وعلى د بالمنع من انه لم ينقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها فان
نفس النزاع وعلى ه انه لا يمنع من تعلقه بما تقدم اجمع كما لا يوجبه فلا حجة لكم فيه والاستقلال
وان اقتضى ان لا يجب تعليقه بغيره لكنه لا يمنع الجواز وقوله لو جاز ذلك لجاز في الاستثنا اذا كان
مستقلا بنفسه ان يعلقه بغيره باطل لان ما يستقل بنفسه ولا يتعلق بغيره جايز ولا واجبا الا
ان يعلقه بغيره والاستثنا المتعقب لجملتين غير مستقل بنفسه فبالضرورة يتعلقه بما يليه ليستقل
بغيره وان استقل بذلك فمن الجايز ان يتعلق بما تقدمه وان لم يكن واجبا ثم ينتقض بالشرط فانه متى تقدم
او تاخر اذا علق بعض الجمل افاد واستقل اجماعا مع انه يجب ان يتعلق بالجميع مع حصول الاستقلال بالبعض

وعلى و بالنقض بالشرط اولا وبالمنع من كون اللفظ على ظاهر العموم مع تعقب الاستثنا وانما يكون
ظاهرا في العموم لو خلا عن الاستثنا وعلى ز ان الجملة انما لم يرجع الاستثنا اليها محافظة لحق الادمي
ويرجع عندنا الى جميع ما تقدم عداه ونحن لا نمنع من عدم الرجوع الى البعض لمانع وانما امتنع
عود الاستثنا الى الاعتاق لانه حق الله تعالى وتصدق الولي لا يسقط حقه تعالى وعلى ز بالمنع
من تعدد الطلاق على مذهبنا واما من جوزه فقد ذهب بعض الشافعية الى عوده الى الجميع وان
الواقع طلقتان سلمنا لكن المعتبر من قوله ثلثا وثلثا انما هو الجملة الاولى دون الثانية ولو عاد
الاستثنا اليها لكان مستغرقا وهو باطل وعلى ط بالمنع من الدخول على تقدير الاستثنا ثم
لو منع ذلك من عود الاستثنا الى الجمل المتقدمة لمنع من اختصاصه بالاخيرة لجواز عوده بدليل
اخر الى الجملة المتقدمة دون المتاخرة فيبقى الشك حاصلا في الاخيرة كما حصل في المتقدمة ثم ينتقض
بالشرط والوصف على باقي الجمل واحتج السيد المرتضى على الاشتراك بوجوه ا يحسن الاستفهام عن
اراده المتكلم للعود الى الجميع او الاخيرة والاستفهام دليل الاشتراك ب الاستعمال في القران
العزيز ولسان العرب يدل على عود الاستثنا تارة الى الجميع واخرى الى الاخيرة والاستعمال دليل
الحقيقة فوجب الاشتراك ج الحال والظرفان يصح تعلقهما بالجميع وبالاخيرة فكذا الاستثنا
الاشتراك في التفصيل والاعتراض على ا وب بما تقدم في باب العموم مع انه يجوز ان يكون الاستفهام
لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي اصلا كما نقوله الواقفية او لانه حقيقة في البعض مجاز في
البعض والاستفهام للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد وعلى ح بالمنع من ثبوت الحكم
في الاصل بل الحال والظرفان يعودان الى الجميع كما ذهب اليه الفريق الاول في الاستثنا او الى
الاخيرة كما ذهب اليه الفريق الثاني مع انه قياس في اللغة وهو باطل مع ان الاشتراك في بعض الوجوه
لا يقتضي التساوي من كل الوجوه المطلب الثاني في احكامه وهي اربعة الاول الشرط والمشروط
قد يتحدان كل منهما وقد يتعدد وقد يتحد الاول ويتعدد الثاني وبالعكس فالاول ان جئتني اكرمتك
والثاني ان جئتني ودخلت الدار اكرمتك واعطيتك والثالث ان جئتني اكرمتك واعطيتك

والثالث ان جئتني اكرمتك واعطيتك والرابع ان جئتني ودخلت الدار اكرمتك واعلم ان التعدد
قد يكون على الجمع وقد يكون على البدل وتنكر الاقسام حينئذ اما التعدد على الجمع فقد مر
واما على البدل فمثال تعددهما ان جئتني ودخلت الدار اكرمتك او اعطيتك ومثال
تعدد المشروط ان جئتني اكرمتك او اعطيتك ومثال تعدد الشرط ان جئتني او دخلت الدار
اكرمتك والتحقيق انه راجع الى الاول واعلم ان الشرطين اذا دخلا على جزاء واحد فان كانا على
الجمع لم يحصل المشروط الا عند حصولهما معا وان كانا على البدل توقف المشروط على حصول
احدهما وسمي بالحقيقة الشرط احد الامرين وهو واحد ويعدم بعدمهما معا وان تعدد الجزاء
فان كانا على الجمع توقف كل واحد من المشروطين على مجموع الشرطين لا على التوزيع بل على سبيل
الجمع وان كانا على البدل كان وجود احد المشروطين متوقفا على وجود احد الشرطين وان كان
الشرط على الجمع والمشروط على البدل كان وجود احد المشروطين موقوفا على مجموع الشرطين
ولو كان بالعكس توقف مجموع المشروطين على وجود احد الشرطين **الثاني** الشرط اما ان يستحيل
دخوله في الوجود الا دفعة واحدة سواء كان لانتفاء التركيب او لاستحالة تقدم احد اجزائه
على الاخر واما ان يستحيل دخوله بجميع اجزائه في الوجود كالحركة والكلام فان المتكلم انما وجد
جزءا يكون الثاني معدوما وعند وجود الثاني يعدم الاول واما ان يصح دخوله في الوجود دفعة
او متعاقب اجزائه وعلى التقديرات الثلثه فالشرط اما عدمها او وجودها فان كان الشرط
عدمها حصل الحكم في الاقسام الثلثه في اول زمان عدمها وان كان الشرط وجودها ففي الاول
يحصل الحكم مقارنا لاول زمان وجود الشرط وفي الثاني عند حصول اخر جزء من اجزاء الشرط
اذ لا وجود لذلك المجموع في الحقيقة وانما اهل العرف يحكمون بالوجود عند وجود اخر جزء من
اجزائه وقد علق الحكم على وجوده فيكون في ذلك الوقت وفي الثالث انما يتحقق وجوده جملة
عند دخول اجزائه دفعة في الوجود وانما اعتبرنا اخر جزء من المجموع في الثاني لضرورة عدم اجتماع
اجزائه فبقي ما يمكن اجتماع اجزائه على الحقيقة بحيث ان تحقق الاجزاء دفعة واحدة حصل الجزاء و

الاولى **الثالث** ذهب الشافعي وابو حنيفة معا الى ان الشرط الداخل على الجمل يقتضي تخصيص
الجميع به وقيل يختص بما يليه فان كان متأخرا اختص بالاخيرة وان كان متقدما اختص بالاول
الرابع العلماء في وجوب اتصال الشرط بالكلام لعدم استقلاله بنفسه واجمعوا على جواز
التقييد بالشرط المخرج للاكثر حتى لو بقي الواحد لم يكن قبيحا ولم يختلفوا كما اختلفوا في الاستثناء
ويجوز تقديم الشرط لفظا وتاخيره والاولى تقديمه لان الشرط متقدم طبعا لانه شرط
لتاثير المؤثر فيه فاستحق التقديم وضعا **البحث الثاني** في التقييد بالغاية غاية الشيء طرفه
ونهايته والفاظها حتى والى كقوله تعالى حتى يطهرن الى الليل ولا بد وان يكون الحكم
فيما بعدها مخالفا لما قبلها اذ لو بقي الحكم ثابتا فيما وراء الغاية لم تكن الغاية غاية وطرفا
بل كانت وسطا وقيل الغاية ان انفصلت عن ذي الغاية بمفصل معلوم كاتموا الصيام الى
الليل وجب ان يكون حكم ما بعدها بخلاف ما قبلها للعلم حسا بانفصال احدهما عن الاخر
وان لم يكن كذلك مثل الى المرافق والمرفق غير منفصل عن الزند بمفصل محسوس لم يجب فيه
المخالفة فانه لما كان المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس لم يكن تعيين بعض المواضع
في اليد اولى فهنا يجوز ان يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها واعلم ان الحكم الواحد قد يكون
له غايتان كما لو قيل لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي الحقيقة الغاية هنا الاخيرة وعبر
عن الاول بالغاية لقربه منها وفيه نظر لان الغايات قد لا يترتب فيكون المجموع هو الغاية
وكل واحد جزء الغاية لا ما ذكر اخيرا وقد يتعدد على البدل فتكون الغاية في الحقيقة احدهما
مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار او السوق وقد يتعقب جملا متعددة ففي رجوعها الى
الجميع او الاخيرة خلاف كما في الاستثناء **البحث الثالث** في التقييد بالوصف الحكم قد
يخصص بالوصف كقولنا اكرم بني تميم الطوال فقيد الطوال منع من دخول القصار بحسب
الامر وقد كان ثابتا قبل الوصف والوصف المخصص قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا
وهو قد يتعقب جملة واحدة كما تقدم وقد يتعقب جملا مثل اكرم بني تميم واخلع على ربيعة

الطوال والبحث في عود الوصف الى الجميع او الاخير كما تقدم وقد سقف حما اسل الكرم
في سيم واخلع على ربعه الطوال والبحث في عود الوصف الى الجميع او الاخير كما تقدم في
الاستثنا البحث الثالث في الادلة المنفصلة لتخصيص العام اما ان يكون بالعقل او بالحس
او بالسمع فهنا مباحث البحث الاول في تخصيص العام بالعقل اختلف الناس في ذلك
فذهب الجمهور الى جوازه ومنعه طائفة شاذة من المتكلمين والحق ان النزاع لفظي فانه
لا خلاف في المعنى لان اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل منع من ثبوته
في حق العاجز فاما ان يحكم بمقتضى العقل والنقل معا ويلزم اجتماع النقيضين او يرجح
النقل على العقل وهو محال لان العقل اصل النقل فلو قدحنا فيه لقدح فرعه ويلزم
ابطالهما معا او يرجح العقل على النقل وهو المنصور من تخصيص العموم مثال ذلك قوله
تعالى وهو على كل شيء قدير وقوله والله خالق كل شيء فان ذاته تعالى مندرجة تحت الشيء مع
انه يستحيل ارادة ذاته من هذا الخطاب وكذا قوله ولله على الناس حج البيت والصبي
والمجنون غير مرادين واخراج ذاته تعالى عن عموم الخطاب الاول معلوم بضرورة العقل و
اخراج الصبي والمجنون عن الخطاب الثاني معلوم بنظره لعدم الفهم في حقهما فمعنى
التخصيص موجود واما اطلاق لفظ التخصيص فان اريد به الامر الذي يؤثر في اختصاص
اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص لان المقتضي لذلك الاختصاص هو الارادة
القائمة بالمتكلم والعقل دليل على تحققها فهو دليل المخصص لا نفسه لكن هذا كما منع العقل من
تسميته بالمخصص فكذا منع الكتاب والسنة لان المؤثر هو الارادة لا الالفاظ وان اريد به
التخصيص اخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه وهو غير متصور هنا لان دلالة الالفاظ و
تابعة لقصد المتكلم ونحن نعلم قطعا ان المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما خالف صريح
العقل فلا يكون لفظه دالا عليه لغة ومع انتفاء الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة
بالعقل لا يكون تخصيصا ب التخصيص بيان والمخصص مبين والبيان تابع للاشكال

فيكون

فيكون منفيا ولا مخصصا ج لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لاشتراكهما في كونهما
بيانا وتخصيصا د يحتمل ان يكون صحة الاحتجاج بالعقل مشروطة بعدم معارضة
عموم الكتاب ه يمنع تخصيص الصبي والمجنون فان خطابهما ممكن كما في اروش الجنايات
وقيم المتلفات واجماع الفقهاء على صحة صلوة الصبي واختلافهم في صحة اسلامه
ولولا دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك والجواب عن ا امتناع قصد المتكلم لا يقتضي
امتناع الدخول لغة ونحن نسلم امتناع القصد لا امتناع الدخول لغة والتخصيص انما
حصل باعتبار الدخول لغة لا القصد والا لزم التناقض وفيه نظر لينتفي التبادل
لغة بين التخصيص والتحقيق انه تخصيص باعتبار قصور جريان المراد من جريان الدال
وعن ب ان المخصص يجب تأخره باعتبار كونه مخصصا وثبوته لا باعتبار ذاته
وعن ج ان امتناع النسخ بالعقل من حيث ان الناسخ معرف لبيان مدة الحكم المقصود
في نظر الشرع وذلك مما لا سبيل للاطلاع عليه عقلا بخلاف معرفة استحالة كون ذاته
تعالى مخلوقا ومقدورا على انا نمنع كون العقل ليس بناسخ فان من تجدد عجزه فقد نسخ عنه الفعل
بالعقل وعن د ما تقدم من انه مع التعارض بين النقل والعقل يجب تقديم العقل وتأويل
النقل وعن ه ان تعلق الحق بمالهما من باب خطاب الوضع وهو غير متعلق بالصبي ووجوب الاداء
انما ثبت بخطاب التكليف متعلق بالولي لا بهما وصحة صلوته واسلامه لا يدل على دخوله تحت
خطاب التكليف فان صحة الصلوة معناها انعقادها سببا للثواب وسقوط الخطاب عنه
بها اذا صلى في اول الوقت وبلغ في اخره لا بمعنى انه امتثل امر الشرع حتى يكون داخلا تحت خطاب
التكليف بل ان كان ولا بد فهو داخل تحت خطاب الولي لفهمه لخطابه دون خطاب الشرع حتى
يكون داخلا تحت خطاب التكليف بل ان كان ولا بد فهو داخل تحت خطاب الولي لفهمه لخطابه
دون خطاب الشرع وكذا صحة اسلامه على انا نمنع تخصيص الصبي غير مضر اذ ليس القصد اطراد
المسائل لا يقال اذا كان الفهم شرطا في المعنى قول الفقهاء النائم في جميع الوقت مخاطب بالصلوة

لانا نقول ليس المراد انه يصلي وهو نايم او انه يريد النوم عن نفسه بل ما ذكره قاضي القضاة في
تفسيره ولهم ان الانسان مخاطب وهو وجوه ا انه مكلف بما تضمنه الخطاب ب ان
سبب الوجوب حاصل كالنايم لانه قد اختص بسبب وجوب القضا بخلاف المجنون ولهذا
قالوا الحائض مخاطبة بالصوم دون الصلوة ج لزوم حكم الخطاب كما في الكوار لا يقال فصل
الفقها بين صلوة الصبي بطهارة وبغيرها لانا نقول مرادهم انها على الصفة التي يسقط
فرض البالغ وليس كذلك اذا خلت عن الطهارة او انها اذا وقعت بطهارة فقد وقعت
على الوجه الذي امرنا ان ناخذه بها واعلم ان العقل كما دل على التخصيص فكذلك الحس لقوله تعالى
واوتيت من كل شي تدمر كل شي مع خروج السماوات والارض حاما تذر من شي اتت عليه
الا جعلته كالرميم وقد اتت على الجبال والارض ولم تجعلها رميما بالحس البحث الثاني
في تخصيص الكتاب بمثله اتفق المحققون عليه ومنع اهل الظاهر من جوازه لنا وجوه
قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ورد مخصصا لقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وكذا قوله ولا تنكحوا المشركات مخصوص بقوله تعالى والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والوقوع دليل الجواز ب الخاص والعام دليلان متعارضان
ولا يمكن اجرا كل واحد منهما على ظاهره والا لزم التناقض ولا اهمالهما بالكلية والا لزم
ابطال دليل خال عن المعارض والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان ما
عدا الخاص من جزويات العام لا معارض لدليل ثبوت الحكم فيه ولو ابطلنا العام فيه لزم
المحال ولا اهمال العام بالكلية لما تقدم ولا الخاص بالكلية لان دلالته على محله اقوى من
دلالة العام عليه واذا تعارض دليلان واحدهما ارجح وجب العمل بالراجح فلم يبق الا
العمل بالدليلين والجمع بينهما وذلك بان يعمل بالعام في غير صورة التخصيص وبالخاص في محله
قد بينا امتناع الجمع بين دلالة العام على عمومه والخاص على خصوصه فلا بد من الترجيح لاحدهما
فنقول زوال الرابل ان كان على سبيل التخصيص ثبت المطلوب وان كان على سبيل

الح

النسخ فكذلك فان كل من جوز نسخ الكتاب بمثله جوز تخصيصه بمثله على انا نقول التخصيص
اولى من النسخ لاستدعا النسخ ثبوت اصل الحكم في الصورة الخاصة ورفعه بعد ثبوته
والتخصيص عدم ارادة المتكلم باللفظة العام للصورة المخصوصة فما يتوقف عليه
النسخ اكثر فهو مرجوح ولان النسخ رفع بعد الاثبات والتخصيص منع من الاثبات
والمنع اسهل من الرفع ولان وقوع التخصيص في الشرع اغلب من النسخ فكان الحمل على
التخصيص اولى احتج المانعون بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا
يحصل الا بقوله عم والمخصص مبين والجواب المعارضة بقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شي ولان تلاوته لاية التخصيص بيان منه لا يقال ما ذكرتموه وان صح فيما
اذا كان الخاص متاخرا لكن لا يصح مع جهل التاريخ لاحتمال تقدم الخاص فيكون العام
ناسخا وتاخيره فيكون الخاص مخصصا له ولا ترجيح فيتساقطان وحينئذ يرجع الى
دليل غيرهما كما اختاره ابو حنيفة والقاضي ابو بكر سلمنا كون الخاص مخصصا على تقدير الجهل
بالتاريخ لكن لو علم تاخر العام تعين ان يكون ناسخا لكن العام يجري مجرى ذكر جزوياته ولو نفى
الحكم عن الجزوي المعين لكان ناسخا لثبوته السابق وكذا اذا اندرج في النفي تحت العام ولان
الخاص المتقدم يمكن نسخه والعام يمكن ان يكون ناسخا فيكون ناسخا ولان الخاص المتقدم متردد
بين كونه منسوخا ومخصصا لما بعده فلا يكون مخصصا لما بعده فلا يكون مخصصا للشك بين
البيان والتلبيس ولقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث لانا نقول ما ذكرتموه من الادلة
يقتضي كون الخاص راجحا على العام فيما اذا جهل التاريخ ونمنع اجرا ذكر العام مجرى ذكر الجزويات
اذ ذكر الجزويات ينافي التخصيص بخلاف ذكر العام ولا يلزم من امكان النسخ وقوعه والتردد بين
كون الخاص منسوخا ومخصصا ان اريد به تساوي الاحتمالين فهو ممنوع وان اريد تطرق الاحتمال
في الجملة فلا يمنع من كونه مخصصا ولو منع ذلك من كونه مخصصا لمنع تطرق احتمال كون العام مخصصا
بالخاص اليه من كونه ناسخا وقول ابن عباس وحده ليس بحجة البحث الثالث في تخصيص السنة المتواترة

مثلها ذهب الاكثر الى جوازه لان العام والخاص اذا تعارضا لم يمكن العمل بهما من كل وجه ولا
تركهما من كل وجه ولا العمل بالعام في كل الصور واهمال الخاص لما تقدم فلم يبق الا العمل بالخاص في
مورده وبالعام في غير صوره التخصيص جمعا بين الدليلين وايضا قال عم فيما سقت السماء العشر
وهو عام في النصاب وغيره وقال لا زكوة فيما دون خمسة اوسق وهو مخصص لذلك العموم
احتجوا بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم جعله منصوبا للتبيين الاحكام فلا يجوز اقتصاره
على بيان والجواب هذا لا يمنع من كونه مبينا لما ورد على لسانه عم من السنة **البحث الرابع** في تخصيص
السنة المتواترة وبالعكس لا خلاف في ذلك والاصل فيه ما تقدم وايضا فقد وقع اما
بالقول فكما خصصوا عموم يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم القاتل لا يرث وبقوله عم
لا يتوارث اهل ملتين واما بالفعل فانهم خصصوا قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة فيما ماية جلده بما نقل من عنه عم من رجم المحصن وفيه نظر لمنع
من كون اسم الجنس المحلى باللام للعموم ويمكن الاحتجاج هنا بالاجماع على عمومية واما
العكس وهو تخصيص السنة المتواترة بالكتاب فانه جائز وعليه اكثر الناس لما من
امتناع العمل بهما والغاهما والعمل بالعام خاصة فتعين العمل بالخاص في صورته وبالعام
فيما عدا تلك الصورة احتج المخالف بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم جعله مبينا للكتاب
وهو انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لزم الدور ولان المبين اصل والبيان
تابع فلو كان الكتاب مبينا لكان تابعا للسنة والجواب لا يمنع ما ذكرتموه من كون النبي
عم مبينا للسنة بما يرد على لسانه من القران فان السنة منزلة ايضا لقوله تع وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى وانما لم يكن قرانا لانه ليس متلوا ثم ما ذكرتموه معارض بقوله تع وانزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء والتبعية باطلة للاجماع على ان القران بين لعوله
تع تبيانا لكل شيء واي شيء وقد بانا كون القران مبينا له لزم ان يكون تابعا على ما ذكرتموه ولان
القطعي قد يبين الظني ولا ينحط عن درجته **البحث الخامس** في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة

بالاجماع لا خلاف في ذلك لما تقدم من ان الدليلين اذا تعارضا وجب العمل بهما بقدر
الامكان ولانه واقع فانهم خصصوا اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث وخصصوا
اية الجلد بالاجماع على ان العبد كالامة في تنصيف الجلد واما العكس وهو تخصيص
الاجماع بالكتاب او بالسنة المتواترة فانه باطل لان الاجماع على الحكم العام
مع سبق المخصص خطأ والاجماع لا يقع خطأ واعلم ان التحقيق هنا ان نقول الاجماع نفسه
لا يقع تخصيصا للقران ولا للسنة بل هو كاشف على انه قد حصل مخصص لذلك العام لانا
اذا راينا اهل الاجماع واصفين بما يخالف العموم في بعض الصور علمنا انهم انما قصدوا ذلك
لدليل وقفوا عليه والا لكان الاجماع خطأ وهو باطل وكذا اذا قلنا الاجماع ناسخ فانه
كاشف عن وجود الناسخ لا انه ناسخ نفسه **البحث السادس** في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة
بفعل الرسول عم اختلف القائلون بكون فعل الرسول عم حجة على غيره هل يجوز ان يخصص
به العموم ام لا فاثبته الاكثرون كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة ومنع
ابو الحسن الكرخي والتحقيق ان نقول اللفظ العام ان كان متناولا للرسول عم كما لو قال
الوصال حرام على كل مسلم فاذا فعل ما ينافيه كان ذلك الفعل مخصصا للعموم في حقه
اجماعا واما في حق غيره فكذلك ان دل الدليل على ان حكم غيره كحكمه في الكل مطلقا او
الكل الا ما خصصه الدليل وفي تلك الواقعة لكن المخصص للعموم لا يكون ذلك الفعل
وحده بل الفعل مع ذلك الدليل وفي الحقيقة لا يكون ذلك تخصيصا بل منسخا وان لم
يكن كذلك لم يجز تخصيص ذلك العام في حق غيره وان كان اللفظ العام غير متناول للرسول
عم بل للامة فقط وان دل الدليل على ان حكم غيره مثل حكمه صار العام مخصوصا بالنسبة الى
الامة وفي الحقيقة يكون نسخا المجموع فعل الرسول مع ذلك الدليل والا فلا واما في حق الرسول
عم فانه لا يكون تخصيصا لعدم تناول اللفظ له وعلى هذا التقرير فلا كثير اختلاف في
ذلك اما اذا كان هو المخصص عن العموم وحده فلعدم الخلاف فيه لان اللفظ ان تناوله

وقد فعل خلافه كان العام مخصوصًا في حقه واما في باقي الاقسام فلعدم تحقق المخصص
ان وقع نزاع في ذلك فانما هو في كون فعله عم ناسخًا لحكم العموم احتج المانعون من التخصيص
بان المخصص للعام هو الدليل الدال على وجوب متابعته وهو قوله تعم فاتبعوه وهو اعم
من العام الدال على بعض الاشيا فالتخصيص بالفعل يكون تقديمًا للعام على الخاص وهو
باطل والجواب ليس المخصص مجرد قوله فاتبعوه بل هو مع الفعل ومجموعهما اخص من العام
الذي يدعى تخصيصه بالفعل البحث السابع في التخصيص بالتقرير اذا فعل الواحد من امته
فعلا بحضرته عم يخالف مقتضى العموم ولم ينكر عليه مع علمه عم به فهو مخصص لذلك
العام في حق ذلك الفاعل عند الاكثر خلافًا للشذوذ لنا ان تقريره عم وعدم انكاره
منه على الفاعل دليل قاطع في تخصيص ذلك العموم في حق ذلك الفاعل لان الا لكان
فعله منكرًا ولو كان منكرًا لاستحال من النبي عم السكوت عنه وعدم الانكار عليه
بترك الانكار دليل الجواز واحتمال نسخ ذلك الحكم مطلقًا وعن ذلك الواحد بعينه
بعيد واحتمال التخصيصه من العموم اولى واقرب فاذا ثبت هذا فان عقل معنى اوجب
تخصيص ذلك الواحد عن ذلك العموم كان كل مشارك في ذلك المعنى مخصوصًا ايضًا
مطلقًا عند القائلين بالقياس وعندي اذا كانت العلة منصوصة او ان ثبت ان
حكمه في الواحد حكمه في الكل كان غيره مخصوصًا والا فلا وعلى تقدير مشاركة الغير
لا يكون تخصيصًا في الحقيقة بل يكون نسخًا لان التقرير لا صيغة له فلا يقع في مقابلة
ما له صيغة فلا يكون مخصصًا للعموم ولو كان مخصصًا فيجب ان يكون غير ذلك الواحد
مشاركًا له في حكمه والا لوجب تصريحه بتخصيصه بذلك الحكم دون غيره دفعًا لمحذور
التلبيس باعتقاد المشاركة لذلك الواحد في حكمه ولقوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
لانا نقول التقرير وان لم يكن له صيغة الا انه حجة قاطعة في جواز الفعل دفعًا لمحذور
تطرق الخطا على النبي عم بخلاف العام فانه ظني يقبل التخصيص وايضًا ينتقض بالعقل وقوله

عم حكمي على الواحد يمنع عمومه والتلبيس مندفع فان الاصل عدم المشاركة ولو شاركه الامة
لم يكن تخصيصًا بل نسخًا على ما تقدم البحث الثامن في تخصيص الكتاب بخبر الواحد
اختلف الناس في ذلك فجوزه الفقهاء الاربعة وقال قوم لا يجوز اصلًا وهو اختيار
السيد المرتضى الا انه قال قد كان يجوز ان يتعبدنا الله تعالى بذلك فيكون واجبًا
غير انه ما تعبدنا به وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع
به جاز لانه يصير مجازًا فصارت دلالته ظنية وخبر الواحد دلالته قطعية وان كانت
متنه ظنيًا والا فلا وقال ابو الحسن الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل صار مجازًا وجاز
تخصيصه فان خص بدليل متصل او لم يخص اصلًا لم يجز وتوقف القاضي ابو بكر والاول اقرب
لنا وجوه أ العموم وخبر الواحد دليلان تعارضا وخبر الواحد دليلان تعارضا وخبر
الواحد اخص من العموم فيجب العمل به في صورته وبالعام في غير صورة التخصيص جمعًا بين
الدليلين ب العمل بالعام ابطال للخاص والعمل بالخاص بيان للعام لا ابطال له والبيان
اولى من الابطال ج الصحابة ومن بعدهم على تخصيص الكتاب بخبر الواحد في قوله اقتلوا
المشركين بخبر عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب وخصوا قوله واحل لكم
ما وراء ذلكم بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا خالتها وخصوا قوله يوصيكم الله في اولادكم
بقوله عم لا يرث القاتل ولا يرث الكافر من المسلم وخصوا قوله والسارق والسارقة بقوله
عم لا قطع الا في ربع دينار اعترض بان اجماعهم على التخصيص ان ثبت فالمخصص
الاجماع والا سقط الدليل لا يقال لا بد لهذا الاجماع من مستند لانا نقول يمنع الاسناد
الى هذه الاخبار ويؤيده ما روي عنه عم اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما
وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه وايضًا جاز ان تكون هذه الاخبار متواترة اولًا ثم صارت
احادًا وايضًا جاز ان يكون المخصص عندهم ليس الخبر مطلقًا بل مع انضمام قرائن اليه وفيه نظر لانه
لا يلزم من اجماعهم على التخصيص استناده اليه لانا فرضنا اجماعهم على التخصيص باخبار الاحاد وقوله

ع وما خالفه فردوه منع دلالته على صورة النزاع فان المخصص مبين لا مخالف لانه دل على ان المراد من العموم ما عدا صورة التخصيص فلا يكون مخالفا والتخصيص انما لم يكن لم ظاهر ووجد ما يصلح للسببية غلب على الظن استناد الحكم اليه وفرض التواتر ولا بعيد لعدم خفائه عن الصحابة سلمنا لكن لا نبصر بالآن البحث عن المخصص الآن لعموم المتواتر هل يجوز ان يكون بخبر واحد لان المفسدة التي تذكرونها وهو ترجيح المظنون على المعلوم متحققة هنا والاصل عدم الفرق احتج المانعون بوجوه ا الاجماع على المنع كما روي عن عمر انه قال في خبر فاطمة بنت قيس حيث روت عن النبي عم انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كيف ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري صدقت او كذبت ب روي انه عم قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه وان خالفه فردوه والمخصص للكتاب على مخالفة الكتاب فوجب رده ج الكتاب مقطوع به وخبر الواحد ظني والمقطوع اولى من المظنون د لو جاز التخصيص بخبر الواحد لجاز النسخ به والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولى به تخصيص العام على العام الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن ا قول عمر ليس بحجة فضلا عن ان يكون اجماعا على انا نقول بموجبه فان الخبر المشكوك في صدقه لا يجوز التخصيص به بل بما يظن صدقه واسقاط السهم والبيان نعنه بل لهو لبيد لنا لانه علل بعدم علمه بصدقها او كذبها لا لكونه خبر واحد وفيه نظر لوجود العلة في الشارع وعن ب انه يرد في السنة المتواترة ايضا وما تقدم وعن ج انه منصوص بالبراءة الاصلية ايضا وفي فان الكتاب وان كان مقطوعا به لكنه في متنه دون دلالته فانه مظنون فيها وخبر الواحد مقطوع دلالته مظنون في متنه فتعادلا وايضا فان الدليل القطعي لما دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل به مظنونا فان الله تعالى لو قال مهما ظننتم صدق الراوي فاعلموا ان حكمي ذلك ثم ظننا صدق

الراوي صار ذلك الحكم قطعيا وعن د بالاجماع على الفرق بين النسخ والتخصيص فانه دل على الثاني بخبر الواحد دون الاول ولان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي

الفصل الثالث

في بناء العام على الخاص اذا ورد خبران عن النبي صلعم وهما كالمتنافيين فاما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عاما والآخر خاصا وهذا الاخير اما ان يعلم تاريخهما او لا والاول اما ان يقترنا او لا وحينئذ فاما ان يتقدم العام او الخاص فالاقسام اربعة ا ان يعلم الاقتران مثل ان يقول في الخيل زكوة ثم يقول عقيبه ليس في الذكور من الخيل زكوة وهنا يكون الخاص مخصصا للعام عند الجمهور وقال البعض من شذ ان ذلك القدر من العام يصير معارضا بالخاص لنا وجوه ا الخاص في دلالته على محله اقوى من دلالة العام عليه والاقوى راجح بيان الصغرى ان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة صورة الخاص ولا يمكن ذلك في الخاص واما الكبرى فظاهرة لان العمل بالمرجوح وترك الراجح لاجله خلاف المعقول ب العمل بالعام في جميع الصور يقتضي الغاء الخاص بالكلية والعمل به في غير صورة الخاص مع العمل بالخاص عمل بالدليلين فيكون الثاني اولى ج العرف يقضي بما قلناه فان من قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر كل لحم ولا تشتر لحم البقر فانه يفهم اخراج لحم البقر من كلامه الاول وشراء غيره اما على سبيل البدل او انه لم يرده من لفظ العموم لا يقال جاز ان يكون الامر بالعام للندب وعدم الزكوة في الذكور على نفي الوجوب وهو وان كان مجازا في استعمال العام للتطوع الا ان تخصيصه مجاز ايضا فلم كان احد المجازين اولى من الآخر لانا نقول ظاهر العموم يقتضي الايجاب في الاناث والذكور فلو حملناه على الندب لكنا قد عدلنا عن ظاهره في الاناث لا لدليل الاناث وليس كذلك اذا اخرجنا الذكور عن الوجوب لانا حينئذ نكون قد عدلنا عن ظاهر العام في صورة الذكور خاصة لدليل تناولها واقتضى اخراجها وايضا فان ذلك غير صورة النزاع اذا التقدير تنافي النصين في الاحكام وما ذكرتموه لا تنافي فيه فان ثبوت الاستحباب ونفي الايجاب غير متنافيين انما النزاع في حكمين متنافيين بان يقول تجب الزكوة في الخيل لا تجب في ذكور الخيل ولا يمكن هنا الاعتذار بما ذكروه وفيه نظر لان الشارع

في المتنافيين ظاهرا الا استحالته حقيقة منه ع وهو ثابت هنا وانما حملناه على الندب لسويه
ظاهرا ولا يلزم من امتناع القدر فيما ذكرتم امتناعه هنا ب ان يتاخر الخاص فان ورد قبل
حضور وقت العمل بالعام كان بيانا للتخصيص كالاول ويجوز ذلك عند من يجوز تاخير بيان
العام ولا يجوز عند المانعين منه ولا يكون نسخا الا عند من يجوز نسخ الحكم قبل حضور وقت
العمل به وان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا وبيانا ان المراد المتكلم فيما بعد دون
ما قبل لان البيان لا يتاخر عن وقت الحاجه ج ان يتاخر العام وقد اختلف فيه فقال الشافعي
العام مبني على الخاص وبه قال ابو الحسين البصري وهو الاقوى وقال ابو حنيفه والقاضي
عبد الجبار ان العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم ونوقف بن العاص لنا ما تقدم من ان الخاص
اقوى دلالة فيكون العمل به ارجح ومن ان العمل بالعام في جميع الصور يوجب الغا الخاص و
اعتبار الخاص لا يوجب الغا واحد منهما فكان اولى وفيه نظر فانه على تقدير تاخر العام
عن وقت العمل بالخاص يكون نسخا لا الغا للخاص اذ قد عمل به اولا وكان التخصيص في زمانه
وليس التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص واحتج ابو الحسين بان
ولا تقتلوا اليهود يمنع من قتلهم ابدا وقوله من بعد اقتلوا الكفار يفيد قتلهم في حالات من
الحالات والخبر الخاص يمنع من قتلهم في تلك الحالة فاذا تمانعا والخاص اخص باليهود واقل
احتمالا اوجب القضا به ولو قال اقتلوا اليهود ثم قال لا تقتلوا الكفار وقد تيقنت من اليهود
نفيه لم يقتلوا فالامر يقتضي قتلهم في حال من الحالات والنهي يمنع من ذلك فاذا تمانعا في
تلك الحال قضي بالخاص واحتجت الشافعيه بان الخاص معلوم دخول ما تناوله تحته ودخول
ذلك تحت العام مشكوك فيه والعلم لا يترك بالشك وهو ضعيف لانهم ان ارادوا ان
العام لو انفرد لم يعلم دخول ما تناوله تحته ممنوع وان ارادوا انه لا يعلم ذلك لاجل الخاص
ففيه النزاع وهو ترك قولهم ايضا القطع على خروج ذلك من العموم ولا يشكون فيه واحتجوا
ايضا بان تقدم الخاص كالعهد بين المتكلم والمخاطب فانصرف الخطاب العام اليه وهو ضعيف

فان

فان يمنع وقولهم انه كالعهد ان المتكلم قد دل بالخاص المتقدم على انه مراده بالعام ما دون الخاص
وانه لا يفهم السامع الا ذلك وفيه النزاع واحتج ابو حنيفه بوجوه ا تناول العام لاحاده
يجري مجرى الفاظ خاصه يتناول كل واحد منها ما دل عليه فان قوله المشركين تنزله اقتلوا
زيدا المشرك وعمرا وخالدا ولو قال ذلك بعد قوله لا تقتلوا زيدا لكان الثاني ناسخا و
كذا ما قلناه ب الخاص المتقدم يمكن نسخه والعام يمكن ان يرفعه فكان ناسخا له ج تردد
الخاص المتقدم بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملبسا د
قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فاذا كان العام متاخرا وجب الاخذ به ه لفظان
متعارضان وعلم التاريخ فوجب تسليط الاخر على الاول كما لو كان الاخر خاصا واحترز بالتعارض
لفظان عن العام المخصوص بالعقل فان المتقدم هناك هو التسلط والجواب عن الاول المنع من
التساوي فان تعديد الجزئيات يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضه بخلاف ذكر العام
فانه وان جرى مجرى الفاظ خاصه بالحاد ما تناوله في كونه متناولا لها فانه لا يجري مجراها
في امتناع دخول التخصيص عليه لان الخاص لم يدخل تحته اشيا فيخرج بعضها والعام قد
تناول اشيا يمكن ان يراد به بعضها فصح قيام الدليل عليه وعن ب انه لا يلزم من امكان رفعه
له ان يكون رافعا مع انه كما يمكن ان يتصور فيه كونه رافعا للخاص المتقدم يمكن ان يتصور فيه
كونه مخصوصا بالخاص المتقدم فان قالوا تاخره يقتضي كونه ناسخا قلنا انه نفس النزاع وايضا
فانما يمكن ان ينسخ المتقدم اذا لم يثبت كونه مخصوصا بالمتقدم فيدور ذلك وقد تم مطلوبكم
وعن ج ان الخصم يقول انه ليس بمتردد عندي بين هذين بل قد صح كونه مخصصا ثم ان
منع هذا التردد من كونه بيانا للمخصص منع التردد من كون العام ناسخا للخاص وعن د ان
قول الصحابي ليس بحجه مع انا نخصه بما اذا كان الاحدث هو الخاص لان لفظه ليس للعموم سلمنا
لكن ذلك مع تعارض الدليلين وتنافي الحكمين فان المتاخر يكون ناسخا ويتعين العمل به
حينئذ ويمنع التعارض هنا فان صوره الخاص ليست مراده من العام المتاخر وعن ه بالمنع

من التعارض لما بينا من تمنع كون صورة الخاص مراده من لفظه العلم سلمنا لكن الفرق بين صوره
النزاع وبين ما اذا تاخر الخاص واقع فان الخاص اقوى فوجب تقديمه ولانا لو لم نسلط
الخاص المتاخر على الخاص المتقدم لم يلزم ذلك احتج القائلون بالوقف بان كل واحد من هذين
الخطابين اعم من صاحبه من وجه واخص من اخر فانه اذا قال لا تقتلوا اليهود ثم قال بعده
اقتلوا المشركين كان بينهما عموم من وجه فان قوله لا تقتلوا اليهود اخص باعتبار ان اليهود
اخص من المشركين واعم من حيث انه دخل في المتقدم من الاوقات ما لم يدخل فيها
المتاخر وهو الزمان المتخلل بين ورود المتقدم والمتاخر فالخاص المتقدم اعم في الزمان واخص
في الاعيان والعام المتاخر بالعكس واذا كان كل منهما اعم من وجه وجب الوقف والرجوع
الى الترجيح كما في العامين والخاصين والجواب العموم من وجه انما عرض باعتبار فرض المتقدم
نهيا فانه يعم الازمنه اما لو فرضناه امرا فانه لا يقتضي العموم بل يكون خاصا باعتبار
الازمان والاعيان لعدم افاده الامر التكرار وعلى تقدير كون العام المتاخر نهيا يكون
اعم من المتقدم في الاعيان والازمان لعدم افاده الامر التكرار وعلى تقدير كون العام
المتاخر نهيا يكون اعم من المتقدم في الاعيان والازمان لعدم تناول الامر كل الازمان
وفيه نظر فان النهي كالامر في انه لا يقتضي التكرار على ما بينا والاقرب منع العمومية هنا
والا لزم المحال وهو نفيها على تقدير ثبوتها لانها انما تثبت لو ثبت الخاص المتقدم مع العام
المتاخر وفي زمان المتاخر بحيث يتحقق عمومية حكم الخاص بالنسبة الى الزمان لكن لو
ثبت ذلك لعدم حكم العام عليه من هذه الحيثية بمعنى انه يبطل حكمه فلا يساويه في الثبوت
فلا يتحقق العمومية د ان يجهل التاريخ وقد اختلفوا هنا فقال الشافعي يبنى العام على الخاص
ويخص الخاص العام وقال ابو حنيفه بالوقف والرجوع الى غيرهما والى ما يترجح به احدهما على الاخر
وهو يتمشى على اصله لان الخاص دائر بين ان يكون منسوخا او مخصصا او ناسخا مقبولا او ناسخا
مردودا وحينئذ يجب التوقف واحتج اصحاب الشافعي بوجوه ليس للخاص مع العام الا المعارضة

اوالتقدم

اوالتقدم او التاخر وعلى التقادير الثلثه يكون الخاص مخصصا للعام فكذا مع جهل التاريخ
ويضعف بان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان
ورد بعده كان ناسخا وحينئذ فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا او
ترجح الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا او مخصصا ولو كان العام قطعيا والخاص
ظنيا فان كان الخاص مخصصا جاز لما بينا من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وان كان ناسخا
لم يجز العمل به فيكون مردودا فقد تردد الخاص بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا
مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا وحينئذ لا يجب تقديم الخاص على العام ب العام
يخص بالقياس مطلقا ولان يخص بخبر الواحد اولى وهو ضعيف للمنع من الاصل ولان القياس
يقتضي اصلا يقاس عليه وذلك الاصل ان كان متقدما على العام لم يجز القياس عليه وكذا
اذا لم يعلم تقدمه وتاخره ج فقهاء الامصار في هذه الاعصار يخصون اعم الخبرين باخصهما
مع فقد علمهم بالتاريخ لا يقال ان ابن عمر لم يخص قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بقول
النبي عم لا تحرم الرضعه ولا الرضعتان وعنه انه لما سئل عن نكاح النصرانيه حرمه لقوله
تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وجعل هذا العام رافعا لقوله والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب مع خصوصه لانا نقول انما ادعينا اجماع اهل هذه الاعصار مع انه يحتمل ان يكون
ابن عمر امتنع من ذلك الدليل او لانه لا يرى تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقوله ولا تنكحوا المشركات
جاز ان يكون متاخرا فرفع حكم المتقدم وان كان عاما لانه ربما كان يعتقد ذلك د اذا جهل
التاريخ وجب حملهما على الاقتران كالغرقى اذا جهل التقدم والاقتران فانا نحملهم على الاقتران
ويضعف بان الامه لم تجمع على ذلك بل جماعه من الصحابه ورث كل واحد منهما من الاخر ومنهم من لم
يورث احدهما من الاخر ه اذا وجب تخصيص العموم بالاستثنا فكذا الخبر الخاص وهو ضعيف لعدم
الجامع وقيام الفرق فان الاستثنا لما لم يستقل بنفسه علم اقترانه فلم يمكن ان يكون منسوخا بخلاف
الخاص المستقل فانه يمكن ان يكون متقدما وانما يماثل الاستثنا الخاص المقارن و القياس يعرض

على العام فالخبر الخاص اولى بذلك وهو ضعيف فان اصل القياس اذا كان متقدما على
العام وكان منافيا له فانه لا يجوز القياس عليه عند الخصم لانه منسوخ بالعام مثل ان يقول
لا تبيعوا البر بالبر ثم يقول بعد وقت احلت جميع المبايعات فان المخالف يبيح تحريم البر و
لا يجوز قياس الارز عليه في التحريم وان اشتبه تقدمه لم يجز القياس عليه ايضا وان كان الاصل
القياس غير متقدم على العام على الوجه منافيه صح القياس عليه وخص به العام مثل ان نهى
عن بيع البر بالبر ثم يقول بعد مدة احل بيع ما سوى البر فانه لا يصلح النهي عن بيع البر فيجوز ان يقاس على
البر المكيلات ويخص من جملة هذا العموم ولا يسنده ذلك مسلما لا نص به الراع يمكن ان
يكون الخبر المتقدم منسوخا بالعام د لو لم يخص العام بالخاص لزم الغاء الخاص وهو ضعيف
فان الغاء الخاص ان اريد به ان لا يستعمل اصلا فالحكم يمنع منه ونحن لا نقول به وان اريد
الا يستعمله الان وان كان مستعملا في وقت فذلك جائز عندنا وهذا حال المنسوخ ولو
حمل لللازم امكان الالغاء ثم الدليل ح لو لم يخص العام بالخاص لوجب اما نسخ الخاص بالعام او
التعارض والاول باطل مع فقد التاريخ وكذا الثاني لان كلام الحكيم لا يجوز التعارض وهو ضعيف
فان الخصم يقول ان التخصيص يحتاج الى التاريخ لانه لا يخص العام بخبر متقدم وان اريد بالتعارض
الرجوع الى غيرهما او الى الترجيح فالخصم لا يمنع منه لان المنع منه انما يكون اذا امكن استعمال
الكلامين ولا نسلم مع فقد الامكان وقد علم انه ليس الحمل على التخصيص اولى من النسخ و لا
بالعكس واحتجت الحنفية بوجوه ا العام يجري في تناوله للاحاد مجرى الفاظ خاصة
بالاعداد وهذه لا يعارضها الخاص وكذا العام وقد تقدم ضعفه على انه ينقض بمنع التخصيص
مطلقا ب لو خص احد الخبرين بالاخر لخص احد العملين بالاخر وهو قياس بغير جامع على انه ينقض
بمنع التخصيص ايضا مع المقارنة ومنع تخصيص العلة ثم قالوا اذا وجب التوقف في الخبرين وجب العدول
الى الترجيح وقد ذكر عيسى بن ابان وجوها له ا اتفاق الامة على العمل باحدهما كخبر الاوساق
ب عمل الاكثر باحدهما وعيبهم على تارك العمل به كعملهم بخبر ابي سعيد وعيبهم على ابن عباس

ح

حتى تقي الربا في النقدين ج ان يكون الرواية لاحدهما اشهر وزاد ابو عبد الله البصري ان
يكون احدهما بيانا للاخر بالاتفاق كاتفاقهم على ان قوله لا قطع الا في ثمن المجن بيان لانه
السرقة توجب لذلك بيانا وهاعليه وان تضمن احدهما حكما شرعيا وهذه الامور امارة لثبات
احد الخبرين فانه لو كان متقدما منسوخا لما اتفقت الامة على استعماله ولما عابوا من ترك استعماله
ولما كان نقله اشهر ولما اجمعوا على انه بيان لناسخه وكون الحكم غير شرعي يقتضي كون
الخبر الذي يتضمنه مصاحبا للعقل وان الخبر المتضمن للحكم الشرعي متاخر وهذا الوجه ضعيف
واما حكم العامين المتعارضين والخاصين المتعارضين فسيأتي البحث فيه ان شاء الله في باب
الترجيح ثم الجزء الاول من كتاب نهاية الوصول الى علم الاصول
ويتلوه في الجزء الثاني الفصل الرابع فيما ظن انه من مخصصات
العموم وليس كذلك وفيه مباحث والحمد لله وحده
وصلى الله على سيدنا محمد النبي واله الطاهرين
صلوة دائمة الى يوم الدين
امين

